

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ACTION MISSIONNAIRE CATHOLIQUE QUÉBÉCOISE
AU CHILI (1948-1990): POLITISATION DU DISCOURS
ET DE L'ACTION SOCIALE DES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

VÉRONIC PAPINEAU-ARCHAMBAULT

JUIN 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont rendu possible la réalisation de cette recherche. Tout d'abord, merci à José del Pozo et à Dominique Marquis, professeurs au département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal, qui ont respectivement assumé la direction et la codirection de ce mémoire. L'aboutissement de ce projet a été réalisable grâce à leurs conseils, leur disponibilité et leur rigueur.

Je voudrais également remercier le Père Jean-Paul Demers, responsable des archives de la maison de Montréal des oblats de Marie Immaculée, de même que ses collègues. Sans leur générosité, ce projet n'aurait pu être mené à terme. J'offre également mes remerciements au Père Jean Ménard ainsi qu'à Yves Laneuville qui, par le récit de leur expérience en tant que missionnaires au Chili, m'ont permis d'enrichir cette étude.

Je tiens de plus à remercier ma famille et mes amis qui m'ont appuyée tout au long de cette recherche. Enfin, un merci tout particulier à mon époux, Enrique García Bautista, pour son infinie patience, son écoute et son soutien indéfectible durant toute la durée de ce projet.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'ŒUVRE MISSIONNAIRE CATHOLIQUE QUÉBÉCOISE AU CHILI : HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	4
1.1 Bilan historiographique.....	4
1.1.1 Socialisme, marxisme et catholicisme en Amérique latine et au Québec	4
1.1.2 L'État et l'Église au Chili (1925-1990)	13
1.1.3 Les missions catholiques en Amérique latine	20
1.1.4 Conclusion	28
1.2 Problématique et méthodologie	31
1.3 Présentation et limites des sources	33
CHAPITRE II	
VIE POLITIQUE ET RELIGION AU CHILI (1950-1990)	37
2.1 Le paysage politique chilien (1950-1990)	37
2.1.1 Quatre décennies marquantes	37
2.1.2 L'Église et l'État dans l'histoire du Chili	45
2.2 Le catholicisme mondial et chilien	54
2.2.1 Vatican II, Medellín et Puebla	54
2.2.2 Vie religieuse au Chili	57
CHAPITRE III	
DU CONSERVATISME RELIGIEUX AU SOCIALISME ENGAGÉ (1948-1973)	62
3.1 L'établissement des oblats de Marie Immaculée au Chili (1948-1962)	62
3.1.1 Les origines de la mission	62
3.1.2 Établissement et expansion (1949-1962)	64
3.2 De Vatican II à l'élection d'Allende (1962-1970)	66

3.2.1	Vatican II et son impact sur la mission	66
3.2.2	La victoire de la Démocratie chrétienne et ses suites	69
3.3	Le gouvernement de l'Unité populaire : trois années décisives (1970-1973)	73
3.3.1	L'engagement dans le discours et l'action sociale	73
3.3.2	Réception du discours	79
3.3.3	Trois années sous le signe de la division	81
CHAPITRE IV		
LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET LA FIN DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE		
	(1973-1990)	87
4.1	Le coup d'État (1973-1974)	87
4.1.1	L'impact immédiat du coup d'État sur la mission	87
4.1.2	Un coup d'État, deux interprétations	91
4.2	L'œuvre des oblats sous la dictature de Pinochet (1974-1982)	96
4.2.1	Le retour de l'orthodoxie dans le discours	96
4.2.2	Une action sociale renouvelée	100
4.2.3	Le Chili dans le discours missionnaire au Québec	103
4.3	L'œuvre missionnaire et la transition vers la démocratie (1983-1990)	106
4.3.1	La transition vers la démocratie dans le discours	106
4.3.2	Priorités et contrôle de l'action sociale	109
CONCLUSION		112
APPENDICE A		
QUESTIONNAIRE		119
APPENDICE B		
TABLEAUX		122
B.1	Présence catholique canadienne au Chili en 1967	122
B.2	Nombre d'habitants par prêtre en Amérique latine	123
BIBLIOGRAPHIE		124

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
B.1 Présence catholique canadienne au Chili en 1967	123
B.2 Nombre d'habitants par prêtre en Amérique latine	124

RÉSUMÉ

L'œuvre missionnaire de l'Église catholique québécoise est un pan fondamental de l'histoire religieuse de la province. Ce mémoire porte sur l'évolution et la politisation du discours et de l'action sociale des missionnaires catholiques québécois au Chili entre 1948 et 1990. Malgré l'importance de l'œuvre missionnaire québécoise en Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle, l'historiographie a peu abordé ce thème. Le Chili ayant une histoire sociopolitique particulière, qui en fait un laboratoire de recherche unique, sera l'exemple choisi pour notre étude. Cette recherche vise à améliorer la compréhension de l'œuvre des missionnaires québécois au Chili.

Afin de soutenir notre propos, nous avons analysé la correspondance personnelle ainsi que les documents officiels émis entre 1948 et 1990 par les oblats de Marie Immaculée. Ces documents apportent une variété d'informations de nature économique, politique et sociale sur la mission du Chili. Dans le but de compléter notre étude, nous avons également étudié la presse missionnaire catholique québécoise par le biais de trois périodiques, *Apostolat*, *Bulletin de l'Entraide missionnaire* et *Message de l'Union missionnaire du clergé*. Ces sources nous ont permis de retracer l'évolution de l'action et du discours des missionnaires québécois au Chili sur une période de quarante ans. Enfin, dans le but d'enrichir notre propos, nous avons également effectué des entrevues avec d'anciens missionnaires québécois ayant œuvré au Chili.

L'intérêt de cette étude réside dans la mise en parallèle du contexte sociopolitique chilien avec l'évolution du discours et de l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili. Cette démarche nous permet d'établir la voie que suit la politisation des religieux en fonction des événements religieux et politiques qui animent l'histoire du pays. Ceci nous permet d'identifier cinq moments historiques particuliers qui forgent l'évolution du discours et de l'action missionnaire soit l'arrivée des oblats au Chili, le concile Vatican II, l'élection de Salvador Allende, la dictature du général Augusto Pinochet et la transition vers la démocratie. L'étude de ces différents moments de l'histoire du Chili et de la mission est le canevas de notre étude. L'analyse démontre que plus la contestation sociopolitique est forte dans le pays, plus la politisation des missionnaires est exacerbée. Ainsi, dans les années 1950, le conservatisme politique relatif du Chili va de pair avec l'orthodoxie de la mission. Dans les années 1960, la Démocratie chrétienne et le concile Vatican II soulèvent un nouvel intérêt chez les missionnaires pour le domaine social. Par la suite, le début des années 1970 voit une polarisation et une radicalisation de la vie politique chilienne qui mène à une politisation plus marquée des religieux québécois. Enfin, la dictature met un frein à cette politisation qui est par la suite faiblement relancée au moment de la transition vers la démocratie. Notre étude a permis d'ouvrir une brèche dans une sphère méconnue de l'histoire religieuse du Québec, mais plusieurs éléments restent à éclairer. L'histoire des missions catholiques québécoises en Amérique latine aura cependant été enrichie.

AMÉRIQUE LATINE, CHILI, QUÉBEC, CATHOLICISME, MISSIONS RELIGIEUSES, POLITIQUE, SOCIALISME, MARXISME, DICTATURE, OBLATS.

INTRODUCTION

Les décennies 1950, 1960, 1970 et 1980 ont marqué une ère de profondes transformations sur les plans politique et social à la fois au Québec et en Amérique latine. Ces deux sociétés, dont les cultures étaient intrinsèquement liées au catholicisme, ont vu les nouveaux modèles politiques du socialisme et du marxisme bouleverser leur conception du monde. Au Québec, les rapports entre socialisme et catholicisme, quoique présents, sont demeurés largement théoriques puisqu'aucun gouvernement socialiste n'a eu la moindre chance d'accéder au pouvoir. En Amérique latine cependant, l'intégration de partis de gauche d'inspiration marxiste dans la vie politique a représenté un véritable défi pour les autorités catholiques. La nouvelle situation politique en Amérique du Sud était d'autant plus préoccupante aux yeux de la hiérarchie ecclésiastique que le manque d'effectifs catholiques dans la région était criant, ce qui n'était pas encore le cas dans la société québécoise. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'effort missionnaire catholique québécois en Amérique latine.

À la suite du concile Vatican II, cet effort s'est intensifié partout en Amérique latine et particulièrement au Chili. Ce pays représente, par son histoire politique unique, le laboratoire de recherche idéal pour étudier l'évolution de l'action sociale et du discours des missionnaires québécois catholiques en Amérique latine. En effet, le pays a vécu, dans un intervalle de temps relativement court, nombre de bouleversements politiques qui ont marqué le cours de son histoire. Le Chili est à cet égard le miroir du continent sud-américain puisqu'il a connu les principaux éléments qui ont caractérisé la vie politique de la région dans la seconde moitié du siècle dernier, soit la montée des idéologies radicales de gauche et la prise du pouvoir par les forces armées. Ces quatre décennies sont fondamentales dans l'étude de l'histoire du Chili contemporain puisqu'elles ont été marquées par l'expérience de la Démocratie chrétienne, par celle du premier gouvernement socialiste démocratiquement élu,

de même que par la mise en place de la longue dictature militaire du général Pinochet et du régime de répression massive qui en a résulté.

D'autre part, dans le monde catholique, les années 1950 à 1970 ont marqué une ère de transformations sans précédent dans l'histoire religieuse du XXe siècle. Le concile Vatican II a remis en question l'attitude de l'Église par rapport aux idéologies de gauche et a redéfini considérablement les priorités de l'action catholique dans le monde. La figure du pauvre est devenue le centre de cette action et une nouvelle attention a été portée à l'Amérique latine, dorénavant considérée comme l'un des principaux bastions en danger du catholicisme dans le monde. L'apparition de mouvements politiques chrétiens, comme *Cristianos por el socialismo* au Chili et *Politisés Chrétiens* au Québec, illustre les transformations qui ont marqué le catholicisme à cette époque. Au Québec, il n'est pas inutile de rappeler l'importance de ces quatre décennies pour la société et l'Église. En effet, ces années sont considérées comme le moment consacrant le rejet de la religion et du conservatisme qui y était associé, mais l'étude de l'œuvre missionnaire au Chili ouvre une nouvelle fenêtre sur cette page peu connue du catholicisme québécois.

Ce travail se propose de mettre en parallèle les transformations du contexte politique chilien de même que celles du catholicisme international avec l'évolution de l'action sociale et du discours des missionnaires québécois catholiques qui ont effectué un séjour au Chili entre 1948 et 1990. Cette démarche nous permettra d'analyser l'évolution de la pensée missionnaire depuis l'arrivée de la plus importante congrégation en présence au Chili, les oblats de Marie Immaculée, jusqu'à la fin de la dictature du général Augusto Pinochet. Plus précisément, notre étude se penchera sur le processus de politisation des religieux au contact du pays hôte, ainsi que sur les différentes actions qui en ont résulté. Quels ont été les événements, de nature politique ou religieuse, qui ont forgé cette politisation? Est-ce un élément généralisé ou n'a-t-il touché qu'une minorité de la communauté missionnaire? Enfin, la politisation des religieux en mission au Chili a-t-elle été généralement modérée ou au contraire radicale?

Le premier chapitre de ce travail présentera un survol de l'historiographie liée à notre sujet. Il exposera également les différentes problématiques soulevées dans notre recherche de même que la méthodologie et les sources sur lesquelles cette étude s'appuiera. Dans un second chapitre, ce travail mettra en place les différents éléments du contexte historique nécessaires à la compréhension de notre sujet. Puisque nous cherchons à retracer l'évolution de la perspective missionnaire, en parallèle avec les transformations de la vie politique chilienne, nous y aborderons les différents événements qui ont marqué cette dernière. Afin de rendre compte de l'évolution de l'action missionnaire québécoise au Chili, nous y étudierons également les mutations qui ont affecté le catholicisme international à l'époque puisque l'évolution de l'Église semble indissociable de celle de ses membres.

Ensuite, l'analyse tiendra compte, dans une perspective chronologique, des deux principaux éléments que nous avons abordés dans la problématique soit l'évolution du discours et de l'action sociale. Le troisième chapitre abordera ces éléments depuis l'arrivée des oblats au Chili en 1948 jusqu'à l'avènement du coup d'État de septembre 1973. Ce chapitre situera l'action missionnaire catholique québécoise au Chili dans sa première phase tout en mettant l'accent sur les différentes forces de changement qui ont peu à peu modelé l'action missionnaire. Nous identifierons également les transformations produites par l'élection d'un gouvernement socialiste à la tête du Chili sur l'œuvre missionnaire, tant au niveau du discours que de l'action sociale. Enfin, le quatrième chapitre de notre étude portera sur l'évolution de la perspective missionnaire dans la tourmente politique de la dictature, soit de 1973 à 1990. Dans cette section, nous analyserons la perception de la dictature dans le discours missionnaire de même que son impact sur l'action sociale des religieux québécois au Chili. Avant d'entrer dans le vif du sujet toutefois, nous aborderons dans le prochain chapitre l'historiographie liée à notre sujet, de même que les problématiques et la méthodologie qui guideront notre étude.

CHAPITRE I

L'ŒUVRE MISSIONNAIRE CATHOLIQUE QUÉBÉCOISE AU CHILI : HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Entre les décennies 1950 et 1990, le catholicisme a connu d'importantes fluctuations à la fois au Québec et en Amérique latine. Cette période charnière a également connu de nombreux bouleversements politiques et sociaux qui ont affecté durablement les sociétés québécoise et latino-américaine. L'œuvre missionnaire catholique québécoise au Chili est un exemple significatif de l'évolution qui touche le monde catholique durant ces quatre décennies. Elle permet en effet d'entrevoir quels ont été les facteurs qui ont modelé l'évolution de la compréhension du catholicisme dans la seconde moitié du siècle dernier.

1.1 Bilan historiographique.

1.1.1 Socialisme, marxisme et catholicisme en Amérique latine et au Québec

Ce bilan historiographique vise à compiler certains ouvrages marquants publiés sur la relation entre socialisme, catholicisme et missions en Amérique latine. Pour ce faire, nous diviserons l'étude en trois sections complémentaires. La première partie cherchera à tracer un portrait général de la relation entre le socialisme, le marxisme et le catholicisme à la fois en Amérique latine et au Québec. Par la suite, nous analyserons les relations entre l'État et l'Église au Chili au fil des différents gouvernements qui s'y sont succédés entre 1958 et 1990. L'étude de ce contexte particulier nous permettra d'accéder à une meilleure compréhension de l'environnement des missionnaires québécois. Enfin, dans une dernière

section, nous examinerons les ouvrages qui traitent des difficultés, des conditions de travail ainsi que de l'évolution de la perspective des missionnaires qui ont séjourné en Amérique latine.

La seconde partie de l'ouvrage de Charles Antoine, *Guerre froide et Église en Amérique latine*¹, publié en 1999, «Les catholiques, le socialisme et le communisme», analyse les relations entre le clergé, le Vatican et les pays latino-américains. La méthodologie de l'auteur, dans cette partie de son étude, consiste à retracer les principaux événements qui ont jalonné ces relations depuis la fin de la guerre froide et à souligner les effets qu'ils ont eus sur la réaction de l'Église latino-américaine par rapport à l'émergence du marxisme et du socialisme. Les sources utilisées par l'auteur à cette fin sont généralement issues d'institutions hiérarchisées et publiques. Publications gouvernementales et déclarations officielles du Vatican font ainsi partie du corpus des sources privilégiées par l'auteur.

Charles Antoine retrace trois moments historiques qui ont déterminé les relations entre le socialisme et le catholicisme en Amérique latine. Dans un premier temps, au sortir de la Seconde Guerre mondiale et durant toute la décennie 1950, l'Église catholique latino-américaine appuie la condamnation romaine du communisme et de toutes les idéologies s'y rattachant². L'auteur souligne ainsi que, malgré le fait que dans sa version socialiste l'idéologie marxiste rejoigne de nombreux idéaux chrétiens, la condamnation de Rome demeure irrévocable. La tenue du concile Vatican II marque une seconde étape dans le développement de la relation entre le socialisme et le christianisme en Amérique latine. En effet, le thème de l'Église des pauvres, abordé lors de ce concile, rencontre un écho particulièrement favorable chez les évêques latino-américains. Le concile Vatican II, comme le souligne Charles Antoine, marque ainsi un moment décisif dans l'histoire de la relation entre le socialisme et le catholicisme en Amérique latine puisque les évêques latino-

¹ Charles Antoine, *Guerre froide et Église en Amérique latine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, 354 p.

² *Ibid.*, p. 193.

américains en retirent à la fois une nouvelle approche évangélique et une justification théologique pour une plus grande implication de l'Église auprès des pauvres³.

Le thème de l'Église des pauvres est remis de l'avant en 1968 lors d'une conférence tenue par le conseil épiscopal latino-américain (CELAM), à Medellín, en Colombie. Selon l'auteur, cette rencontre vise à fournir un objectif commun à l'Église catholique des différents pays latino-américains et participe grandement à remettre au centre de l'action catholique dans la région la notion de la primauté de la figure du pauvre. L'effet de la conférence de Medellín n'est pas négligeable puisqu'à partir de ce moment l'Église cesse d'être considérée comme une institution politiquement fiable pour les pouvoirs en place⁴. En effet, bien que seule la haute hiérarchie participe à la conférence, son influence sur les communautés ecclésiales de base, directement en contact avec les secteurs les plus démunis de la population, est considérable.

Ces trois moments historiques, selon Antoine, participent dans les années 1960 à faire de l'Église catholique une force critique et un élément revendicateur de changement dans la société latino-américaine. Néanmoins, dix ans après Medellín, la conférence de Puebla remet en question le rôle de l'Église dans la vie politique de même que la pertinence de la théologie de la libération⁵. Deux évènements ont participé, selon Antoine, à provoquer cette nouvelle interrogation par rapport à la question du marxisme dans la communauté chrétienne, soit la rencontre internationale des *Chrétiens pour le socialisme* à Québec, en 1975 et la rencontre latino-américaine de théologie à Mexico, durant la même année. La papauté, dorénavant représentée par Jean-Paul II, met alors en garde la chrétienté contre la dénaturation de la théologie de la libération à des fins idéologiques. Puebla marque dès lors un certain retour au conservatisme politique dans les Églises latino-américaines. Cependant, la victoire sandiniste de 1979, qui voit la participation de nombreux chrétiens et l'intégration de plusieurs prêtres

³ *Ibid.*, p. 224-225.

⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁵ *Ibid.*, p. 279.

dans le nouveau gouvernement socialiste, relance la guerre idéologique dans les milieux religieux latino-américains⁶.

Dans la mesure où il existe plusieurs catégories de catholiques en Amérique latine, la notion posée par Antoine de la différence entre autorités ecclésiastiques et membres des communautés religieuses est fondamentale. Charles Antoine retrace ainsi quatre catégories de catholiques, soit les intégristes, les institutionnels, les pastoraux et les évangéliques. Deux pôles divisent l'Église catholique latino-américaine dans les décennies 1960 et 1970 quant au rapport qu'il faut entretenir avec le pouvoir politique⁷. En effet, alors que les tenants du catholicisme intégriste ou institutionnel se veulent avant tout respectueux des forces publiques, pour ceux qui privilégient un catholicisme évangélique et pastoral, c'est la mission de l'Église auprès des pauvres qui doit prévaloir.

L'ouvrage de Charles Antoine est sans contredit une référence dans l'historiographie de la relation entre les idéologies socialiste et communiste et l'Église dans la seconde moitié du XXe siècle. Bien qu'elle mentionne quelques études de cas particuliers, l'ouvrage demeure assez général et appelle une vision élargie du sujet. L'étude est bien documentée et représente une introduction intéressante à un vaste sujet. Elle a de plus le mérite de fournir les grilles d'analyses essentielles à l'étude du thème qui doit toutefois être précisé.

C'est une approche beaucoup plus spécifique de la relation entre le socialisme et le catholicisme en Amérique latine qu'aborde l'article de David Fernández Fernández, «Oral History of the Chilean Movement "Christians for Socialism", 1971-73»⁸. Publiée en 1999 dans le *Journal of Contemporary History*, c'est l'une des rares études ayant pour figure centrale le mouvement des *Cristianos por el Socialismo* (CpS) au Chili. La problématique de

⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁷ *Ibid.*, p. 343-344.

⁸ David Fernández Fernández, «Oral History of the Chilean Movement "Christians for Socialism", 1971-73», *Journal of Contemporary History*, vol. 34, no 2 (apr. 1999), p. 283-294.

l'auteur s'intéresse aux transformations, dont Charles Antoine a dressé le portrait général, que le concile Vatican II a provoqué au sein de l'Église catholique chilienne. La méthode de l'auteur consiste dans l'analyse de témoignages oraux fournis par des membres de l'organisation. Sa thèse semble par ailleurs découler directement de la démarche privilégiée et s'articule autour de l'importance des membres issus des communautés de base à l'intérieur du mouvement CpS, par rapport aux dirigeants, dans le développement d'une perspective critique de gauche chez la population chilienne. Par ailleurs, l'auteur souligne la pertinence de sa méthode en affirmant que les documents écrits transmettent une image erronée du mouvement en donnant l'impression que les activités du groupe ont cessé après le coup d'État de septembre 1973.

Fernández Fernández expose trois témoignages représentant chacun une frange idéologique au sein du mouvement *Cristianos por el Socialismo*. Ainsi, le premier exemple que l'auteur mentionne est celui du prêtre catalan Ignacio Pujada. L'historien souligne alors que de nombreux membres du mouvement sont d'origine étrangère, principalement parce qu'ils maintiennent des liens étroits, par le biais de l'œuvre des missions, avec les plus démunis du pays⁹. Ce prêtre représente la frange la plus révolutionnaire du mouvement pour qui seule une chrétienté révolutionnaire radicale peut mener à la libération de l'homme. Un deuxième exemple mis de l'avant par l'auteur démontre cependant que ce type de revendications révolutionnaires n'est pas l'apanage de tous les adhérents de *Cristianos por el Socialismo*. Ainsi, un second membre interrogé par l'auteur, sœur Francisca Morales, souligne davantage l'importance de la figure du pauvre pour le mouvement que la nécessité d'entreprendre une action révolutionnaire¹⁰. Enfin, une troisième perspective est abordée avec l'exemple de Mario Garcés qui lui représente une frange du mouvement plus impliquée dans l'action politique modérée et qui voit dans le CpS le moyen de démontrer à la société et à l'Église que le socialisme est une voie envisageable dans la recherche de la libération de l'homme¹¹. Si l'auteur affirme en conclusion que son étude permet d'éviter de réduire le mouvement *Cristianos por el socialismo* à la seule expérience des dirigeants, il tend toutefois

⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁰ *Ibid.*, p. 290.

¹¹ *Ibid.*, p. 292.

à généraliser des tendances à partir d'exemples uniques. En effet, les trois expériences mises de l'avant par Fernández Fernández semblent élevées au titre d'échantillon représentatif par l'auteur. Pourtant, aucune analyse de l'ensemble des membres du groupement ne vient appuyer une telle théorie. De plus, l'auteur mentionne peu la marginalité du mouvement à l'échelle latino-américaine et il ne signale pas le poids de ce dernier dans l'ensemble du clergé chilien. L'article de David Fernández Fernández lève cependant le voile sur un épisode de l'histoire chilienne que le coup d'État de 1973 a relégué dans l'ombre. L'originalité du thème de même que de la méthode d'enquête choisie, l'entrevue, demeurent les principaux atouts de cet article. La juxtaposition des différents témoignages est une démarche intéressante et permet d'illustrer la diversité du mouvement *Cristianos por el Socialismo*.

L'article de Jean-Guy Vaillancourt, «Les groupes sociopolitiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain»¹², publié dans le collectif *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, aborde un sujet semblable à celui de Fernández Fernández, mais dans le contexte québécois. L'angle d'approche de Vaillancourt, sociologue et professeur titulaire du département de sociologie de l'Université de Montréal, est quelque peu différent. En effet, la problématique de l'auteur s'intéresse à l'émergence des différents groupes de gauche dans le catholicisme au Québec comme agents du progrès dans les années 1960 et 1970. La thèse de cet article, publié en 1984, affirme que l'émergence de groupes sociopolitiques progressistes dans le milieu catholique infirme le recul de la religion constaté dans la société québécoise depuis la Révolution tranquille. La méthode de l'auteur consiste à dresser un inventaire des différents groupes de chrétiens qui ont constitué les mouvements sociopolitiques progressistes dans l'Église québécoise contemporaine afin d'en souligner la vitalité. Les sources employées par Vaillancourt sont principalement des sources imprimées, notamment des revues publiées par différents groupes religieux progressistes au Québec pour faciliter la diffusion de leurs idées, telles que *Vie ouvrière*, des Pères oblats, et *Relations*, publiée par les Pères jésuites.

¹² Jean-Guy Vaillancourt, «Les groupes sociopolitiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain», dans Jean-Paul Rouleau et Jacques Zylberberg (éds.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1984, p. 261-282.

D'abord, le contexte historique québécois, où la tenue du concile Vatican II coïncide avec la Révolution tranquille, est considéré par l'auteur comme un élément clé dans l'avènement des groupes religieux progressistes. L'auteur fait également référence à la dimension internationale des mouvements chrétiens progressistes. Ainsi, au niveau du clergé, l'aile progressiste est, selon Vaillancourt, principalement constituée de ceux ayant eu des contacts avec les pays du Tiers-monde¹³. L'auteur souligne notamment la vigueur du groupe «Entraide missionnaire» qui organise de nombreuses rencontres ayant pour thème le rôle du chrétien dans un monde en crise. Par ailleurs, c'est principalement dans le domaine de la solidarité internationale que les différents groupes sociopolitiques progressistes québécois s'illustrent. À cet égard, Vaillancourt avance que l'impact sur les mouvements de gauche et sur l'Église au Québec des événements qui affectent l'Amérique latine est un élément non négligeable qui participe à la radicalisation des mouvements religieux progressistes¹⁴.

Ensuite, le noyau dur de la force progressiste catholique au Québec est constitué, selon Vaillancourt, de nombreux groupements religieux impliqués à la fois dans l'entraide internationale et dans la défense des mouvements ouvriers. L'auteur dresse ainsi une liste de groupements religieux impliqués dans différentes causes sociales afin de mettre en relief l'importance de l'aile progressiste dans le catholicisme québécois, mais sans toutefois mentionner le poids de ces différents groupes par rapport à l'ensemble du clergé. Deux congrégations sont pourtant considérées par l'auteur comme ayant «une aile imposante¹⁵» qui se consacre au travail pastoral, soit les oblats et les jésuites. L'auteur ne marque cependant aucune distinction entre les deux congrégations. De façon générale, Vaillancourt ne fait aucune différenciation, contrairement à Charles Antoine, entre l'implication des communautés de base et celle de la hiérarchie ecclésiastique dans le mouvement progressiste.

¹³ *Ibid.*, p. 267.

¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹⁵ *Ibid.*, p. 268.

Le thème plus spécifique du socialisme chrétien, tel qu'abordé par David Fernández Fernández, se retrouve chez Vaillancourt dans l'étude de deux mouvements successifs, *Politisés Chrétiens* et *Chrétiens pour une Église populaire*. Ces deux groupes sont composés de chrétiens, à la fois religieux et laïcs, organisés dans la défense des mouvements populaires et ouvriers. Le premier groupe est par ailleurs considéré par Vaillancourt comme la section québécoise du mouvement international *Chrétiens pour le socialisme*. Le groupement *Politisés Chrétiens* selon Vaillancourt n'est pas uniquement de nature politique et rassemble de nombreux chrétiens cherchant simplement à joindre les valeurs de la chrétienté avec celles de la lutte ouvrière¹⁶.

Cet article de Jean-Guy Vaillancourt est fondamental pour quiconque souhaite étudier l'influence du socialisme dans le catholicisme québécois. Cependant, l'attitude et le ton de l'ouvrage sont sans équivoque : l'objectif de l'auteur est la défense de l'Église catholique en tant que gardienne des valeurs fondamentales de la société québécoise. Dans cette optique, il est à noter que le mot socialisme est employé par l'auteur avec précaution et que celui de marxisme est proscrit. Vaillancourt souligne le progressisme de certains groupements catholiques québécois afin de prouver l'avant-gardisme de l'Église. Aucune donnée n'est avancée par l'auteur afin de démontrer quelle place occupent ces groupements parmi l'ensemble du clergé québécois et des fidèles. De même, la notion du conservatisme au sein de l'Église à l'époque n'est pas abordée par l'auteur.

C'est un point de vue plus politique qu'aborde le spécialiste du catholicisme québécois Gregory Baum dans son article, «*Politisés Chrétiens : A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982*»¹⁷, publié en 1990 dans la revue *Studies in Political Economy*. Baum, théologien, philosophe et professeur émérite de l'Université McGill en sciences religieuses, s'intéresse, dans cet article, à l'étude de l'émergence et de l'orientation idéologique du

¹⁶ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷ Gregory Baum, «*Politisés Chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982*», *Studies in Political Economy*, vol. 32, (summer 1990), p. 7-28.

mouvement québécois *Politisés Chrétiens*. La thèse de l'auteur est plus tranchée que celle de Jean-Guy Vaillancourt et affirme que le mouvement s'inscrit à l'intérieur d'un réseau de chrétiens marxistes. Les sources privilégiées par Baum dans cette étude sont principalement constituées de périodiques religieux, notamment la revue *Relations* publiée par les Jésuites. Le choix de cette source repose sur le fait que le père Yves Vaillancourt, figure prédominante du mouvement *Politisés Chrétiens*, a été membre de l'équipe de rédaction de la revue qui a longtemps servi de véhicule aux idées de l'organisation. Ce ne sont donc pas de nouvelles sources que propose Gregory Baum, mais l'angle d'approche de l'étude, qui attaque de front la question politique et celle de l'existence de groupements marxistes au sein du catholicisme québécois, est lui novateur. La méthodologie de l'auteur consiste, dans un premier temps, dans l'étude du contexte historique québécois qui a permis la naissance du groupement marxiste puis, dans un deuxième temps, dans l'analyse des divers articles reliés au sujet qui ont été publiés dans *Relations* afin de cerner l'orientation idéologique du mouvement.

Le contexte historique qui a vu naître le groupe *Politisés Chrétiens* au Québec en 1974 tient compte de plusieurs éléments déjà mentionnés par les trois auteurs précédemment étudiés. Ainsi, Baum souligne l'importance du concile Vatican II qui a transformé la vision du monde des catholiques et a fait naître un sentiment d'urgence par rapport aux responsabilités sociales de l'Église. Cependant, il ajoute à cette équation un élément qui a peu été abordé par les autres auteurs soit l'importance des communautés ecclésiales de base au Québec durant la Révolution tranquille¹⁸. Comme Vaillancourt, il souligne également l'importance des événements de l'Amérique latine sur la formation, au Québec, de ce groupement religieux socialiste. Il insiste sur l'influence de la situation politique chilienne dans l'émergence de l'organisation. En effet, les *Politisés Chrétiens* ont appuyé le gouvernement renversé de l'Unité populaire et ont publié plusieurs déclarations du groupe *Cristianos por el Socialismo* dans la revue *Relations*. Se référant au terme large de «chrétiens» pour identifier les membres du groupement, il est à noter que l'auteur fait peu de distinctions entre les laïcs et les religieux à l'intérieur du réseau des *Politisés Chrétiens*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

Dans une seconde partie de son étude, Gregory Baum étudie l'évolution de l'idéologie du groupement, évolution qu'il retrace dans les pages de *Relations*. Baum affirme dans cette section que le groupement se réclame ouvertement du marxisme scientifique qui, aux yeux des membres, n'entre pas en conflit avec les valeurs du catholicisme¹⁹. L'auteur assure également qu'il s'agit d'un réseau organisé et discipliné dans la plus pure tradition catholique. Contrairement à Vaillancourt, Baum insiste alors sur la marginalité du mouvement à la fois par rapport à la société québécoise et par rapport à l'ensemble du clergé. C'est par ailleurs cette marginalité qui, selon l'auteur, pousse les membres à s'instituer en réseau organisé pour survivre²⁰. L'article de Baum dans la méthode, le dépouillement des textes, demeure un travail d'historien assez classique, mais considérant la date de publication de l'article le sujet d'étude ne manque pas d'originalité. Le ton est plus neutre que celui de Vaillancourt et l'auteur parvient à équilibrer les aspects religieux et politiques de son sujet d'étude. L'accent est cependant dirigé sur la construction idéologique du mouvement et l'auteur mentionne peu les actions concrètes qui en ont résulté.

1.1.2 L'État et l'Église au Chili (1925-1990)

Paul E. Sigmund, dans son article, *Revolution, Counterrevolution, and the Catholic Church in Chile*²¹, publié en 1986, s'intéresse à la relation que l'Église a entretenue avec le pouvoir politique au Chili depuis l'époque coloniale jusqu'à dans les années 1980. La thèse de l'auteur affirme que, bien qu'ayant constitué une force morale importante, l'Église catholique chilienne a su se maintenir à distance de l'action politique. Les sources utilisées dans cet article sont principalement composées d'études secondaires et de déclarations officielles. La méthodologie de l'auteur consiste à retracer, de façon chronologique, l'implication de l'Église catholique dans différents moments de la vie politique chilienne.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ Paul E. Sigmund, «Revolution, Counterrevolution and the Catholic Church in Chile», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483, (jan. 1986), p. 25-35.

Dans un premier temps, Sigmund souligne l'importance du lien entre l'Église et les institutions officielles à l'époque du régime colonial. Ce lien direct a toutefois tendance à s'affaiblir suite à l'indépendance du Chili et à l'apparition du système des partis dans la vie politique. L'Église devient alors un enjeu fondamental dans la division entre libéraux et conservateurs. Ces circonstances contribuent, selon Sigmund, à mettre en place une dynamique où l'Église, bien que se constituant comme force morale principale dans la société chilienne, s'applique à ne pas intervenir directement dans la vie politique et privilégie plutôt l'alliance avec certains partis politiques dont les idéologies sont compatibles avec celles du catholicisme²². Dans les années soixante, cette alliance se fait selon Sigmund à la faveur du parti démocrate-chrétien. Cette position semble toutefois mériter quelques nuances puisque l'alliance entre l'Église et la Démocratie chrétienne était complexe et tacite.

L'élection du gouvernement ouvertement socialiste de l'Unité populaire est, dès lors, considérée par l'auteur comme un défi de taille pour l'Église. Cependant, Vatican II et Medellín contribuent à mettre en place un climat de tolérance qui pousse la hiérarchie catholique à collaborer avec le gouvernement de Salvador Allende. Selon Sigmund, suite au coup d'État de 1973, le rôle de l'Église dans la vie politique chilienne devient plus complexe et plus ambigu. L'Église œuvre en effet à la fois pour et contre le régime en admettant d'une part la légitimité de celui-ci, mais en acceptant d'autre part de venir en aide aux victimes de la dictature²³. Selon l'auteur, ce n'est que dans les années 1980 que le cardinal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, s'oppose véritablement au régime et dénonce ouvertement les excès de ce dernier²⁴. Sigmund souligne ainsi que, face à une situation politique difficile, l'Église catholique chilienne accroît son pouvoir moral, mais sans intervenir directement dans la vie politique. L'argumentation de Paul Sigmund est convaincante et son article est une bonne introduction au sujet puisqu'il présente bien l'évolution de la relation entre l'Église et l'État dans une approche historique. Cet article a également l'avantage de ne pas avoir été rédigé immédiatement après le coup d'État, ni d'avoir été produit par quelqu'un près de l'Église

²² *Ibid.*, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 32.

²⁴ Cette position est cependant contestée par Brian H. Smith qui affirme que l'Église catholique chilienne s'est opposée à la dictature dès avril 1974.

catholique chilienne, ce qui lui confère davantage d'objectivité. Le portrait tracé par l'auteur demeure cependant une introduction générale et plusieurs éléments, comme l'importance de l'Église étrangère au Chili, ne sont pas abordés dans l'étude.

Dans son ouvrage, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*²⁵, Brian H. Smith se propose de revisiter la relation entre l'Église, l'épiscopat principalement, et la vie politique au Chili. L'auteur, un ancien jésuite, couvre dans cette étude une large période historique allant de 1920 à 1982. La thèse de l'ouvrage s'articule autour de l'évolution de l'influence de l'Église, dont l'importance varie selon les époques, mais qui est toujours intrinsèquement liée au contexte politique du moment. L'Église n'est donc pas considérée d'emblée comme une force conservatrice par l'auteur, mais évolue parallèlement à la société. La méthode de Smith se déploie sur trois volets, soit le dépouillement des sources écrites, l'expérience personnelle en tant qu'observateur au Chili et l'entrevue. L'auteur a, en effet, conduit une série d'entretiens auprès de plusieurs religieux et religieuses chiliens durant l'année 1975. Si l'auteur souligne la rigueur avec laquelle le questionnaire d'entrevue a été construit et la diversité des personnes qu'il a interrogées, il ne mentionne pas les limites des résultats obtenus par ces entretiens²⁶. L'ouvrage est divisé chronologiquement et chaque époque est abordée en fonction à la fois des événements de la vie politique et de ceux propres à la dynamique interne de l'Église chilienne.

Dans une première partie de son ouvrage, l'auteur aborde la position de l'Église catholique chilienne face à l'élection du gouvernement socialiste de Salvador Allende. Comme plusieurs autres auteurs que nous avons étudiés, Brian H. Smith souligne l'importance de Vatican II dans la collaboration entre l'Église, l'État et la société dans le cadre d'un gouvernement socialiste démocratiquement élu. Smith insiste par ailleurs sur cette spécificité du catholicisme de l'époque pour expliquer l'acceptation par l'Église d'un

²⁵ Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 352 p.

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

gouvernement de gauche²⁷. Un des éléments clés proposés par l'analyse de Smith est la neutralité politique mise de l'avant par l'épiscopat chilien. Ainsi, bien qu'une faction des catholiques chiliens, représentée par le mouvement *Cristianos por el Socialismo*, appuie ouvertement Allende, officiellement la hiérarchie demeure prudente dans ses relations avec le gouvernement de l'Unité populaire. D'autre part, alors que David Fernández Fernández²⁸ ne mentionnait pas le poids du mouvement par rapport à l'ensemble du clergé au Chili et semblait faire du CpS une tendance dominante, Smith considère ce mouvement comme marginal²⁹. C'est donc une politique de neutralité que l'Église chilienne met de l'avant par rapport à l'Unité populaire et elle se pose, selon Smith, comme un facteur de légitimité pour le gouvernement en refusant de participer aux campagnes visant à renverser Allende. Un second élément central de la thèse de Smith confirme que ce n'est que lorsque les intérêts particuliers de l'Église sont mis en danger par le gouvernement, comme c'est le cas à partir de 1972 avec la loi sur l'éducation (ENU), que les relations entre les deux parties se détériorent³⁰. En effet, à la veille du coup d'État de 1973, l'Église appelle toujours au dialogue national, mais sans toutefois condamner explicitement la possibilité d'un coup d'État. Par ailleurs, les entrevues recueillies par Brian H. Smith démontrent que, pour une majorité de religieux, le coup d'État semblait avoir été nécessaire afin d'éviter une guerre civile.

Dans une deuxième section de son ouvrage, Brian H. Smith aborde les relations entre la junte militaire et l'Église. Il revient alors sur les deux éléments principaux de sa thèse. Ainsi, il affirme qu'officiellement, entre 1973 et 1974, l'Église catholique chilienne offre sa collaboration à la junte dans le travail de «reconstruction» du Chili et réaffirme sa neutralité politique. Toutefois, lorsque l'ampleur de la répression devient plus connue dans les milieux catholiques, vers avril 1974, la hiérarchie commence à émettre une condamnation voilée du régime, mais emploie toujours un ton déférent par rapport à la junte. Cet élément, avancé par

²⁷ *Ibid.*, p. 172.

²⁸ David Fernández Fernández, *loc. cit.*

²⁹ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 233.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

Brian H. Smith, contredit l'étude de Paul Sigmund puisque ce dernier ne fait remonter l'opposition de l'Église par rapport à la dictature que dans les années quatre-vingt³¹.

Cependant, comme Sigmund, Smith mentionne que lorsque les intérêts spécifiques de l'Église chilienne sont remis en cause, celle-ci condamne plus ouvertement le régime et la distanciation entre l'Église et le régime est alors plus marquée³². Les communautés ecclésiales de base, constituées principalement de prêtres étrangers, ont été les plus affectées par cette distanciation entre l'Église et la junte. La majorité des prêtres étrangers sont par ailleurs invités à quitter le pays dès 1974.

La thèse de Brian Smith dans cet ouvrage est convaincante et l'auteur parvient à bien démontrer le lien entre l'évolution du pouvoir politique et l'évolution de la position catholique officielle au Chili. L'attitude générale de l'Église avancée par l'auteur, qui tente sincèrement d'appuyer les gouvernements en place pour le meilleur de la société chilienne dans la limite du respect de ses intérêts, est crédible. Il aurait cependant été intéressant que l'auteur souligne davantage l'influence des communautés ecclésiales de base à la fois sur l'Église et sur l'État puisque ces dernières étaient directement en contact avec les plus démunis. D'autre part, bien que les nouvelles sources abordées par Smith soient intéressantes, leur fiabilité semble limitée. En effet, les entrevues dirigées par Smith ont été conduites en 1975, alors que le Chili était marqué par une importante vague de répression.

L'ouvrage d'Ovide Bastien, *Chili, le coup divin*³³, traite sensiblement du même sujet que celui de Smith, mais a été publié plus tôt après les événements, en 1974. Si la problématique abordée, soit le lien entre le gouvernement et l'Église chilienne, est semblable à celle de Brian H. Smith, la thèse diffère considérablement. En effet, l'auteur affirme que l'Église

³¹ Paul Sigmund, *loc. cit.*, p. 34.

³² *Ibid.*, p. 294.

³³ Ovide Bastien, *Chili, le coup divin*, Montréal, Éditions du jour, 1974, 254 p.

catholique chilienne, dans son ouverture face au régime socialiste d'Allende, a simplement fait preuve d'opportunisme et qu'elle a accueilli avec enthousiasme le retour au conservatisme que lui permet le coup d'État. Bastien, comme Smith, mentionne cependant que seul l'épiscopat est compris dans sa notion «d'Église» et admet qu'une faction de cette dernière mériterait une tout autre analyse. Les sources de l'auteur sont principalement constituées des discours émis par l'épiscopat chilien durant l'année 1973. La méthode de l'auteur consiste en l'analyse détaillée de ces discours ainsi qu'en celle des déclarations officielles de l'Église. Bastien insiste également, dans son étude, sur l'action particulière de quelques individus, comme le cardinal Silva Henríquez et le Père Raúl Hasbún.

Selon Ovide Bastien, suite au coup d'État, l'Église mise, dans son discours, sur l'idéologie nationaliste proposée par la junte militaire depuis 1973 afin de justifier son acceptation du régime³⁴. En effet, dans le discours à la fois du régime et de la hiérarchie catholique chilienne, l'accent est mis sur la pureté de l'identité chilienne, la *chilenidad*, et rejette le blâme du gouvernement d'Allende sur l'importation d'une idéologie étrangère, le socialisme. De fait, c'est sur ces éléments que le cardinal de Santiago insiste dans sa première homélie suite au coup d'État et, s'il appelle à un retour au calme, il ne dénonce jamais la prise du pouvoir par les militaires. Selon Bastien, le discours de l'Église chilienne durant toute l'année 1973 mise sur la neutralité politique traditionnelle de l'Église et sur l'importance d'envisager l'avenir de façon optimiste.

Outre l'analyse des différents discours prononcés par le cardinal Silva Henríquez, Bastien insiste également sur le rôle essentiel du père Hasbún, à titre de responsable des stations de radio et de télévision catholiques officielles du pays, dans l'avènement de la coopération entre l'Église et la junte militaire. En effet, dès 1972, le père Hasbún invite les forces de droite à se soulever contre le gouvernement «illégitime» d'Allende³⁵. Dès le départ, il appuie

³⁴ *Ibid.*, p. 78.

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

donc ouvertement l'action de la junte militaire. En 1973, il est envoyé à Rome et en Europe afin de défendre la réputation internationale du Chili, entachée par le coup d'État. Cet élément participe à justifier la thèse de l'auteur puisque, malgré son apparente neutralité politique, l'Église chilienne n'a pas tenté de censurer le père Hasbún. Ainsi, la complicité de l'Église et du régime militaire de Pinochet, si elle existe uniquement sur le plan idéologique, ne fait aucun doute selon Bastien.

L'ouvrage d'Ovide Bastien est bien construit et a le mérite de publier des sources pertinentes, notamment les premiers discours formulés par l'épiscopat catholique chilien suite au coup d'État. Cependant, l'analyse manque de profondeur et la période chronologique choisie est à la fois trop restreinte et trop près des événements dans le temps pour permettre une compréhension complète du phénomène étudié. Le ton général de l'ouvrage est par ailleurs agressif et dénonciateur. Bastien accuse plus qu'il n'analyse, probablement à cause de cette proximité chronologique par rapport aux événements. Certaines nuances qui auraient dû être faites sont ainsi évacuées. L'auteur ne mentionne jamais la position difficile de l'Église et n'admet pas la possibilité que la hiérarchie ecclésiastique chilienne ait pu sincèrement croire, durant l'année 1973, que le coup d'État permettrait au pays d'éviter une guerre civile. L'ouvrage de Brian H. Smith offre pourtant une tout autre interprétation des actions posées par l'Église durant l'année 1973. En effet, selon cet auteur, l'Église vise dans un premier temps, par sa collaboration avec la junte militaire, la défense de certains de ses intérêts remis en question par le gouvernement de l'Unité populaire. De plus, l'épiscopat chilien appelle, en de nombreuses occasions, à la reprise de la vie démocratique. Enfin, dès avril 1974, lorsque l'ampleur de la répression se fait connaître et qu'il devient de plus en plus évident que la junte militaire retarde le retour à la vie démocratique, l'Église se montre plus critique par rapport à la prise du pouvoir par l'armée³⁶.

³⁶ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 295.

1.1.3 Les missions catholiques en Amérique latine

L'ouvrage de Lionel Groulx, *Le Canada missionnaire: une autre grande aventure*³⁷, publié en 1962, fait figure de précurseur dans l'étude des missions catholiques canadiennes à l'étranger. Comme l'indique le titre, l'auteur y étudie les différentes missions, au Canada et dans le monde, auxquelles ont participé les catholiques québécois. Nous ne nous intéresserons ici qu'à la seconde partie de l'ouvrage où l'auteur analyse les missions extérieures, dont celles en Amérique latine. La thèse de l'auteur se limite à l'importance de l'œuvre missionnaire canadienne pour les pays hôtes. La méthode de Groulx consiste, dans un premier temps, à rappeler les principaux problèmes avec lesquels les religieux ont dû composer en Amérique latine pour ensuite analyser chacune des œuvres accomplies par les diverses congrégations religieuses dans les différents pays de la région. La méthode se veut donc principalement descriptive et l'analyse fait sérieusement défaut dans l'ouvrage. Le corpus de sources est principalement constitué de différentes monographies, d'articles de journaux et de bulletins émis par les congrégations religieuses québécoises.

Dans un premier temps, Lionel Groulx souligne plusieurs particularités latino-américaines qui motivent à la fois la présence des missionnaires dans la région et rendent leur travail plus ardu. Il mentionne ainsi les inégalités sociales, le système économique largement construit sur les capitaux étrangers et la faiblesse démocratique de la région. Toutes ces lacunes sont d'autant plus pernicieuses, selon Groulx, puisqu'elles participent à faire de l'Amérique latine un véritable foyer révolutionnaire marxiste. Les missionnaires doivent ainsi composer avec l'offensive des pays communistes de l'Europe de l'Est qui tentent de pénétrer la région afin d'affaiblir l'influence américaine sur le continent³⁸. Outre le marxisme, le protestantisme et le manque d'effectifs dans les Églises latino-américaines sont également des obstacles rencontrés par les missionnaires canadiens-français.

³⁷ Lionel Groulx, «Amérique latine», *Le Canada missionnaire : une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, p. 331-463.

³⁸ *Ibid.*, p. 343.

Dans un deuxième temps, Groulx insiste sur les œuvres qui ont été mises sur pied par les différents groupes religieux catholiques canadiens qui ont séjourné en Amérique latine. Il mentionne ainsi que le Chili fut le premier pays latino-américain où les missionnaires canadiens-français se sont installés à long terme. Les oblats sont la première et la plus importante communauté religieuse à y avoir œuvré selon Groulx. Arrivés en 1948, ils ont particulièrement travaillé dans le nord du Chili auprès des mineurs de salpêtre courtisés par le communisme³⁹. Leur œuvre a principalement été à vocation sociale et a impliqué la fondation de coopératives, de caisses populaires et de collèges.

L'ouvrage de Lionel Groulx est sans contredit un incontournable dans l'étude de l'action missionnaire canadienne-française. Pourtant, l'agenda de l'auteur est explicite et tout dans l'étude, depuis le ton jusqu'à la thèse, vise à défendre et à encourager l'activité missionnaire canadienne. L'époque à laquelle l'ouvrage a été publié, de même que la personnalité conservatrice de son auteur, sont sans doute des facteurs qui expliquent le contenu. Alors que la société québécoise entre, dans les années soixante, dans une ère de profondes transformations, la publication de l'ouvrage de Lionel Groulx fait figure de plaidoyer pour le traditionalisme et pour la conservation des valeurs religieuses. L'intérêt que l'auteur porte au danger communiste dans la région paraît également tributaire de l'époque de la publication à un moment où le «péril rouge» plane sur l'Amérique latine et menace l'hégémonie du catholicisme sur les sociétés occidentales. Fidèle à lui-même, Groulx se fait donc le défenseur des valeurs catholiques traditionnelles et l'ouvrage, quoiqu'instructif, est à consulter sous toute réserve.

Susan Behrens Fitzpatrick propose dans son article, «From Symbols of the Sacred to Symbols of Subversion to Simply Obscure: Maryknoll Religious Women in Guatemala, 1953-1967»⁴⁰, une toute autre vision de l'œuvre des missionnaires en Amérique latine que

³⁹ *Ibid.*, p. 382.

⁴⁰ Susan Behrens Fitzpatrick, «From Symbols of the Sacred to Symbols of Subversion to Simply Obscure: Maryknoll Religious Women in Guatemala, 1953-1967», *The Americas*, vol. 61, no 2 (oct. 2004), p. 189-216.

présentée par Lionel Groulx. La problématique de l'auteur, historienne et professeur à la *Northridge California State University*, s'intéresse à l'histoire des femmes de la communauté religieuse Maryknoll dans leur mission guatémaltèque, depuis leur arrivée en 1953 jusqu'à l'expulsion de l'une d'entre elles en 1967, accusée d'appuyer la guérilla marxiste. La thèse cherche à prouver que les contradictions inhérentes au travail des sœurs, en contact à la fois avec les plus privilégiés et les plus démunis de la société, ont mené à la politisation de leur rôle au Guatemala dans la décennie 1960. Le corpus de sources privilégié par l'auteur est principalement constitué de documents privés, les journaux des sœurs de Maryknoll. La méthodologie de l'auteur consiste d'abord à dresser un portrait général des membres de la communauté pour ensuite, par l'analyse des sources, tenter de retracer l'évolution de la vision sociale et politique des religieuses Maryknoll au Guatemala. L'angle d'approche de l'étude de Susan Behrens Fitzpatrick est féministe. Ainsi, l'auteur suggère que l'entrée en congrégation durant les années 1940-1950, qui représente pour les femmes de la classe moyenne ouvrière une des seules voies alternatives à la vie domestique, leur offre le moyen de transcender à la fois leur classe et leur genre⁴¹. La vie religieuse ouvre également de nouvelles possibilités aux femmes, selon l'auteur, dont celle de découvrir le monde par l'entremise des missions.

La mission des sœurs Maryknoll au Guatemala a connu deux étapes distinctes qui ont favorisé l'évolution de leur pensée et de leur action politique. Dans un premier temps, l'œuvre des religieuses consiste principalement dans la construction d'une école pour jeunes filles de l'élite. À ce moment, les sœurs ne remettent pas en question l'ordre social guatémaltèque et participent au contraire à sa préservation⁴². Dans un deuxième temps, soucieuses de s'impliquer davantage auprès des plus démunis, les religieuses de Maryknoll commencent une tournée des écoles et des hôpitaux des régions les plus défavorisées du Guatemala. Selon Behrens Fitzpatrick, dans les sources, les religieuses mentionnent peu leurs œuvres auprès de l'élite et démontrent beaucoup plus d'enthousiasme pour leur travail auprès des pauvres. Les sœurs mettent par la suite en place des groupes de discussions sur les

⁴¹ *Ibid.*, p. 193.

⁴² *Ibid.*, p. 200.

thématiques chrétiennes de la charité et de la justice. C'est dans le cadre de ces rencontres que sœur Marian Peter entre en contact avec des jeunes qui se sont éventuellement joints au FAR (*Fuerzas Armadas Rebeldes*). Ultimement, Marian Peter et son entourage direct ont été expulsés du Guatemala pour leur collaboration avec la guérilla marxiste et leur expérience a participé à rendre le gouvernement guatémaltèque plus circonspect par rapport aux Églises étrangères⁴³.

L'article de Susan Behrens Fitzpatrick touche un thème assez sensible et peu abordé dans l'historiographie. Néanmoins, l'étude paraît parfois victime de l'enthousiasme de l'auteur et certaines données appellent à une acceptation sous toute réserve. Ainsi, il est difficile de faire du cas de sœur Marian Peter un exemple représentatif d'une tendance qui ne semble pas avoir véritablement existé. Cependant, l'auteur parvient à démontrer comment l'expérience unique de la communauté, qui a œuvré autant auprès de l'élite que des plus démunis, a conscientisé les religieuses de Maryknoll aux inégalités sociales latino-américaines et les a sensibilisées à de nouvelles idéologies politiques davantage populistes.

L'historien canadien J.C.M. Ogelsby s'intéresse, dans les chapitres 8 et 9 de son ouvrage *Gringos from Far North: Essays on the History of Canadian-Latin American Relations 1866-1968*, à l'œuvre missionnaire canadienne en Amérique latine⁴⁴. Publié en 1976, l'ouvrage retrace à la fois l'œuvre des catholiques et des protestants dans cette région du monde. La problématique de l'auteur s'articule autour des différents rôles joués par les missionnaires canadiens en Amérique latine ainsi qu'à l'évolution de la perspective de ces derniers à la fois par rapport aux objectifs de leur mission et aux populations qu'ils rencontrent. Les sources utilisées par l'auteur sont principalement constituées de périodiques d'époque et de bulletins publiés par différentes congrégations religieuses.

⁴³ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁴ J.C.M. Ogelsby, *Gringos from Far North: Essays on the History of Canadian-Latin American Relations 1866-1968*, Toronto, McMillan of Canada, 1976, 346 p.

Dans un premier temps, Ogelsby insiste sur le travail missionnaire des catholiques, soulignant que la proximité langagière, ils sont souvent francophones, et religieuse a facilité leur action auprès des populations latino-américaines. Les Canadiens français occupent d'ailleurs 70% des centres missionnaires canadiens en Amérique latine. Ogelsby s'attarde plus longuement à l'œuvre des oblats au Pérou et au Chili, deux pays qui ont vu beaucoup de missionnaires canadiens œuvrer sur leur territoire. Dans ces deux régions, les missionnaires remplissent diverses fonctions à la fois religieuses et sociales. Ces fonctions vont de prêtre, à expert juriste dans le domaine de l'agriculture, à enseignant et médecin. L'auteur offre ainsi quelques exemples de religieux qui ont largement outrepassé leurs fonctions religieuses pour se consacrer, entre autres, à la mise en place de coopératives agricoles ou d'unions de crédit⁴⁵.

Ogelsby démontre également que les missionnaires canadiens en Amérique latine, quoique d'abord amenés dans la région par des buts religieux, la création d'un clergé local notamment, vivent souvent un moment de transition où les conditions sociales de leurs paroissiens les préoccupent davantage que leur éducation religieuse⁴⁶. L'auteur offre également certains exemples de prêtres canadiens qui ont eu à souffrir de leur implication sociale auprès des démunis, notamment le père Maurice Lefebvre, décédé lors d'un raid militaire dans l'université où il enseignait dans la ville de La Paz, en Bolivie. Cependant, Ogelsby souligne que les religieux canadiens étaient généralement assez modérés politiquement parlant et donc bien accueillis en Amérique latine. Une phrase d'un évêque latino-américain cité par l'auteur résume par ailleurs la position de l'Église de la région par rapport aux missions étrangères: «Nous voulons des prêtres, mais pas des prêtres révolutionnaires⁴⁷».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 225.

L'historien québécois Jean Hamelin, dans le deuxième chapitre de son ouvrage *Histoire du catholicisme québécois. Tome 2. De 1940 à nos jours*⁴⁸, s'intéresse à l'affrontement entre les tendances de gauche et de droite au sein du catholicisme québécois entre les années 1950 et 1957. Les sources privilégiées par l'auteur sont principalement constituées d'imprimés, revues paroissiales, mémoires et procès-verbaux. Outre les affrontements entre les courants de droite et de gauche, l'auteur souligne également la nécessité pour le catholicisme dans la décennie 1950 d'assurer son avenir dans un monde où la progression de l'Église catholique est menacée dans les sociétés occidentales⁴⁹. C'est par le biais de l'œuvre des missions que le catholicisme tente de remplir cet objectif. Hamelin affirme que l'avenir du catholicisme dans le monde est alors considéré comme reposant sur la reproduction sociale des catholiques et donc sur l'émergence des clergés indigènes⁵⁰. C'est cet objectif qui est la base de l'action missionnaire québécoise. Quoique l'Afrique soit demeurée au XXe siècle le principal terrain d'action de ces derniers, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'Amérique latine devient un territoire de prédilection pour les missions catholiques. Selon l'auteur, dans les années 1950-1957, les missions catholiques québécoises en Amérique latine répondent souvent à un appel d'urgence du Vatican qui voit une menace pour le catholicisme dans la trop faible proportion de prêtres sur le territoire à un moment où le protestantisme cherche à s'implanter plus profondément dans la région⁵¹.

Pressé par Rome, l'épiscopat canadien met sur pied, en 1957, la commission épiscopale canadienne pour l'Amérique latine (CECAL) qui a pour mandat de concerter l'action canadienne dans la région de manière à la rendre plus efficace. L'activité missionnaire québécoise s'organise alors, selon Jean Hamelin, dans un ensemble de deux systèmes intégrés œuvrant à des paliers différents. Dans un premier temps, fonctionnant au palier national, les œuvres pontificales missionnaires utilisent activement la propagande afin de

⁴⁸ Jean Hamelin, «Confort et affrontements, 1950-1957», dans *Histoire du Catholicisme québécois. Tome 2. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, p. 109-209.

⁴⁹ Le communisme, la progression du protestantisme, de même que les nouvelles valeurs libérales qui surgissent dans les sociétés occidentales sont autant de menaces pour l'hégémonie de l'Église catholique à l'époque.

⁵⁰ Jean Hamelin, *op. cit.*, p. 190.

⁵¹ *Ibid.*, p. 197.

recueillir des fonds qu'elles redistribuent à différents organismes missionnaires sans discrimination⁵². Sur un deuxième palier, paroissial, fonctionnent différents groupes missionnaires qui sont en concurrence et procèdent tous de la même façon pour recueillir des fonds, c'est-à-dire la publication de revues, les quêtes dans la paroisse, etc. Ces différents groupes missionnaires sont encadrés par un organisme, *Entraide missionnaire*, qui ne possède cependant qu'une autorité morale⁵³. L'auteur soulève par la suite la question de la validité de l'action missionnaire québécoise en Amérique latine. S'agit-il d'un support à une nouvelle action pastorale ou d'une entreprise de colonialisme spirituel? Hamelin affirme que dans les années 1950 du moins, les missionnaires québécois se perçoivent d'abord comme agent civilisateur et cherchent inconsciemment à reproduire le modèle de l'Église québécoise, faisant ainsi table rase des cultures indigènes⁵⁴.

L'ouvrage de Jean Hamelin est particulièrement intéressant pour comprendre, au Québec, l'organisation derrière les missions à l'étranger. Le problème du financement et du mode de collecte des fonds, soulevé par l'auteur, est fondamental dans l'étude des missions catholiques québécoises en Amérique latine. En effet, ces éléments ont une incidence directe sur le contenu de certaines sources, comme les revues et bulletins publiés par les différents groupes missionnaires, puisqu'ils influencent les sujets abordés et le ton employé afin de motiver les dons.

L'ouvrage d'Yves Carrier, *Lettres du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de Mgr Gérard Cambon*⁵⁵, publié en 2008, expose les étapes de l'évolution de la pensée du missionnaire par rapport à son pays hôte. Quoiqu'abordant des thématiques semblables, la thèse de l'auteur diffère sensiblement de celle de Susan Behrens Fitzpatrick puisqu'elle insiste davantage sur l'évolution spirituelle du missionnaire. La source

⁵² *Ibid.*, p. 199.

⁵³ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁵ Yves Carrier, *Lettres du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de Mgr Gérard Cambon*, Paris, Academia-Bruylant, 2008, 372 p.

principale employée par l'auteur est constituée d'un ensemble de lettres, assemblées en journal de bord, que Mgr Gérard Cambon a rédigées entre 1958 et 1960 lors de son séjour au Brésil. La méthode que Carrier privilégie dans cette étude est la perspective historique et qualitative par l'étude de cas qui se veut une illustration de l'évolution générale du clergé à l'époque.

Puisqu'il cherche à en retracer l'évolution, le théologien aborde dans un premier temps la perspective de départ de Mgr Gérard Cambon. Il mentionne ainsi qu'en tant homme, issu d'une classe privilégiée de la société québécoise, Cambon a une idée préconçue de sa mission et des gens qu'il rencontrera au Brésil. Persuadé que son travail consiste à éduquer et à élever un peuple largement ignare, son attitude est de prime abord assez paternaliste⁵⁶. L'analyse de départ du missionnaire manque de subtilité et, s'il reconnaît la présence d'injustices sociales dans le pays, il en attribue principalement la faute à une dégénérescence morale liée à la trop forte présence de gens de couleurs dans le pays⁵⁷. Son programme missionnaire est également assez conventionnel et il tente d'implanter un modèle ecclésial en tout point conforme au catholicisme romain en coopération avec les élites locales.

Carrier affirme que la perspective du missionnaire évolue parallèlement avec sa découverte du pays et de ses habitants. Ainsi, alors qu'au départ il accuse le paganisme d'alimenter la dégénérescence sociale au Brésil, Mgr Cambon apprivoise peu à peu la religiosité populaire comme moyen d'approcher les gens et de les intéresser à son message. Il mise également de plus en plus sur le développement social et économique afin de faire grandir la foi de la population. Pour ce faire, il se tourne vers les communautés ecclésiales de base. Grâce à celles-ci et au contact direct qu'elles entretiennent avec la population, Cambon en vient à s'identifier, par un processus d'acculturation, aux peuples qu'il côtoie. En corrélation à la grande sympathie qu'il développe envers les plus démunis, son discours est

⁵⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

plus critique envers les élites ce qui ultimement pousse les autorités locales à demander son départ du Brésil⁵⁸.

L'ouvrage d'Yves Carrier permet de toucher à des thèmes particulièrement intéressants. Rédigée dans une langue vivante et présentant de nombreux extraits du journal de bord de Mgr Gérard Cambron, l'étude parvient à attirer l'attention sur une frange peu connue de l'histoire du catholicisme québécois. L'angle d'approche privilégié par l'auteur, qui mise sur l'évolution de la perspective spirituelle de Mgr Cambron, décourage parfois le lecteur. En effet, il semble difficile d'aborder la question du désespoir du prêtre face à une élite qui maintient consciemment sa population dans la pauvreté, qui plus est dans les années 1960, sans soulever la question du marxisme et du socialisme. Il semble par ailleurs pertinent de souligner que l'étude a été en grande partie financée et commanditée par Mgr Cambron, ce qui a pu participer à en modeler le contenu.

1.1.4 Conclusion

Le sujet de l'action des missionnaires catholiques québécois au Chili regroupe un ensemble de questions. Les études que nous avons analysées nous ont permis de dresser un portrait assez complet de ces thématiques et ainsi d'identifier un ensemble d'éléments pertinents par rapport à notre sujet, les missions catholiques québécoises au Chili. Dans un premier temps, les ouvrages de Charles Antoine, de David Fernandez Fernández, de Jean-Guy Vaillancourt et de Gregory Baum, consacrés au thème du socialisme, du communisme et du catholicisme en Amérique latine et au Québec, nous ont permis de relever certains facteurs marquants. Ainsi, le contexte religieux de l'époque, un élément mentionné par les quatre auteurs, est fondamental pour expliquer le développement du socialisme chez les religieux, au Québec comme en Amérique latine⁵⁹. Ensuite, les études de Gregory Baum, de David

⁵⁸ *Ibid.*, p. 297.

⁵⁹ Charles Antoine, *op. cit.*, p. 183-346.

Fernández Fernández et de Jean-Guy Vaillancourt démontrent que le socialisme dans les milieux religieux s'est développé à la fois sous une forme modérée et radicale, et ce, dans les deux Amériques. Enfin, les ouvrages de Charles Antoine et de Gregory Baum rappellent l'importance de ne pas considérer les chrétiens comme faisant partie d'un bloc monolithique et soulignent la nécessité de reconnaître les différences entre les communautés de base et la hiérarchie ecclésiastique⁶⁰.

Les études de Paul Sigmund, de Brian H. Smith et d'Ovide Bastien, qui ont analysé les relations entre l'Église et l'État au Chili, permettent de mettre en relief certaines données. Ainsi, l'historiographie confirme que la relation entre l'Église et l'État a considérablement fluctué au Chili en corrélation avec la succession des gouvernements⁶¹. L'Église chilienne est par ailleurs généralement demeurée ambivalente par rapport au socialisme et a d'abord veillé à la défense de ses propres intérêts face à ce dernier. D'autre part, l'Église au Chili semble posséder un poids plus moral que politique⁶². Il est également pertinent de souligner que si Charles Antoine met l'accent sur les communautés de base dans l'analyse de la relation entre les différentes idéologies de gauche et le catholicisme en Amérique latine, Sigmund, Smith et Bastien dirigent tous trois leur analyse sur le rôle déterminant de l'épiscopat dans la construction des relations entre l'Église et l'État au Chili.

Enfin, l'historiographie sur les missions religieuses nord-américaines en Amérique latine nous permet de faire la lumière sur certaines tendances marquantes. Ainsi, le statut exceptionnel des missionnaires, à la fois en contact avec l'élite et avec les plus démunis de la société, participe à modeler leur rapport au socialisme⁶³. Les études de Susan Behrens Fitzpatrick et d'Yves Carrier démontrent également que la perspective du missionnaire tend à évoluer à la suite d'une certaine acculturation qui mène à une plus grande importance de

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Voir les ouvrages de Brian H. Smith et de Paul Sigmund.

⁶² Brian H. Smith, *op. cit.*

⁶³ Susan Behrens Fitzpatrick, *loc. cit.*

l'action sociale ainsi qu'à un certain rejet de la classe dirigeante⁶⁴. Enfin, Groulx comme Ogelsby et Susan Behrens Fitzpatrick nous rappellent que l'œuvre des missionnaires catholiques en Amérique latine s'est généralement accomplie sur deux fronts, celui de l'action religieuse et celui de l'action sociale⁶⁵. Cependant, alors que Fitzpatrick pose les deux objectifs des missionnaires, l'éducation religieuse et l'action sociale, sur un même pied d'égalité, dans l'ouvrage de Jean-Guy Vaillancourt l'implication sociale du missionnaire est davantage présentée comme un outil pour faciliter l'éducation religieuse.

L'historiographie permet donc de poser un cadre d'analyse intéressant en ce qui concerne les relations entre les idéologies communiste et socialiste et le catholicisme, la relation complexe entre l'Église et les différents gouvernements qui ont été au pouvoir au Chili et le rôle des missionnaires en Amérique latine. Notre apport relativement à ce que l'historiographie a déjà bâti réside principalement dans un nouvel angle d'approche, soit celui de la politisation du discours religieux et de l'action sociale des missionnaires catholiques québécois qui ont œuvré au Chili entre 1948 et 1990. L'historiographie justifie ce nouvel angle d'approche, et ce, en raison de plusieurs éléments. D'abord, l'existence de deux forces progressistes chrétiennes plutôt radicales au Québec et au Chili, telles qu'identifiées par Fernández Fernández, Baum et Vaillancourt, appelle à une étude du lien existant entre les deux pays. Ensuite, bien que Sigmund, Bastien et Smith se soient concentrés principalement sur l'étude de l'épiscopat dans l'analyse des liens entre l'Église et l'État au Chili, l'analyse de l'action des communautés de base, en l'occurrence celle des missionnaires catholiques québécois, est pertinente. En effet, Charles Antoine démontre bien que ce sont principalement dans ces communautés que l'intérêt pour le socialisme s'est enraciné en Amérique latine. Enfin, l'étude de l'action missionnaire québécoise en Amérique latine mérite également une plus ample analyse. En effet, l'aspect politique a généralement été évacué de l'historiographie au profit de la célébration de l'action missionnaire.

⁶⁴ Yves Carrier, *op. cit.*

⁶⁵ J.C.M Ogelsby, *op. cit.*

1.2 Problématique et méthodologie

Ce bilan de l'historiographie nous amène à poser la question suivante, sur le plan sociopolitique, comment l'action missionnaire québécoise catholique au Chili a-t-elle évolué entre 1948 et 1990? Peut-on croire à une certaine politisation à la fois du discours religieux et de l'action sociale des missionnaires? Nous émettons l'hypothèse de l'intensification de la politisation à la fois de l'action sociale et du discours chez les missionnaires catholiques québécois au Chili, en corrélation avec les différents bouleversements politiques que le pays a connus à cette époque. Par politisation, nous entendons ici la tendance à délaisser l'aspect strictement religieux de l'œuvre pour suggérer des moyens politiques ou sociaux d'accomplir la mission.

L'hypothèse de la politisation du discours et de l'action sociale des missionnaires catholiques au Chili entre 1948 et 1990 nous amène à soulever un certain nombre de questions. D'abord, il convient de s'interroger sur les objectifs de départ des missionnaires, et ce, afin de retracer dans quelle mesure ceux-ci ont évolué au contact de la mission. Le but principal de cette dernière aux yeux des missionnaires était-il d'abord religieux ou social? Nous supposons que l'action religieuse, entreprise dans un premier temps dans une volonté de conversion connaît, parallèlement à l'évolution du contexte politique, une mutation en deux temps. En effet, si dans un premier temps le contexte religieux annonce un combat contre la progression du communisme en Amérique latine, le concile Vatican II remet en question cet objectif de départ pour porter l'accent sur la mission originelle de l'Église catholique envers les plus démunis. L'analyse des motivations de départ des missionnaires devrait nous permettre de retracer le cours de cette évolution.

D'autre part, s'il y a eu un déplacement de l'objectif, et c'est l'idée que nous avançons, d'une intervention religieuse vers une intervention plus strictement sociale, quels ont été les facteurs qui ont participé à modeler ce déplacement? L'analyse du discours des missionnaires

devrait nous permettre de retracer les origines de ces facteurs. Peut-on croire que les missionnaires ont été davantage influencés par l'évolution du contexte catholique qui mise davantage sur la tolérance après Vatican II, ce qui reflèterait un souci d'obéissance, ou alors par le contexte politique local révolutionnaire, ce qui conférerait une tout autre signification à leur action? Enfin, il convient de s'interroger sur le type d'actions sociales qui ont été posées par les missionnaires. L'analyse des différents projets mis sur pied par ces derniers, au Chili entre 1948 et 1990, devrait nous permettre d'en retracer l'évolution. Nous supposons que l'action sociale des missionnaires québécois catholiques a généralement été modérée, mais qu'elle s'est intensifiée au fil des bouleversements politiques. L'étude chronologique de l'ampleur de la répression qui a touché les religieux québécois au Chili devrait nous amener à constater comment l'action catholique québécoise au Chili a été perçue par les différents gouvernements en place et ainsi d'en retracer les transformations.

Outre l'action sociale, l'évolution du discours sera un second point abordé dans notre analyse de l'action missionnaire catholique québécoise au Chili dans les décennies 1960-1980. Si l'on peut supposer que l'action sociale des missionnaires a généralement été modérée, il convient cependant de s'interroger sur la portée du discours de ces derniers : peut-on croire que les religieux québécois en mission au Chili ont exposé des idées particulièrement radicales? Davantage en contact avec les populations défavorisées, les missionnaires ont-ils été plus favorables aux efforts du gouvernement de l'Unité populaire que l'épiscopat chilien? L'avènement du coup d'État en 1973 a-t-il mené les missionnaires à revoir leur discours en faveur des démunis ou au contraire a-t-il renforcé leurs convictions? L'analyse des arguments mis de l'avant par les missionnaires pour justifier l'existence de leur mission devrait nous amener à retracer l'origine du discours social. Nous chercherons ainsi à retracer les éléments, comme l'influence du clergé local, le contexte politique ou l'expérience sur le terrain, qui ont participé à forger le discours.

Ensuite, il semble pertinent de s'interroger sur les formes prises par ce discours chez l'ensemble des missionnaires oblats présents au Chili. Était-il généralement uniforme ou a-t-

il connu des variantes importantes à l'intérieur de la communauté? À cette étape, l'analyse comparative nous permettra d'observer le degré d'homogénéité des propos mis de l'avant par les différents missionnaires qui ont œuvré au Chili. Cette analyse nous permettra également de mettre en relief les différents facteurs qui ont participé à modeler le discours des missionnaires. Enfin, nous nous intéresserons à la réception du discours dans les cercles catholiques québécois de même qu'à l'impact de l'élaboration d'un discours à contre-courant pour la carrière des missionnaires.

1.3 Présentation et limites des sources

Les sources qui constitueront notre corpus seront formées à la fois de documents privés, issus des archives de la congrégation des oblats de Marie Immaculée, et de documents publics. Outre ces sources imprimées, nous aurons également recours à certains témoignages de missionnaires catholiques québécois qui ont effectué un séjour au Chili entre les années 1948 et 1990.

Au Québec, la presse catholique est, au XX^e siècle, très variée et se divise en quatre catégories, soit la presse institutionnelle, la presse pieuse, la presse de combat et la presse d'information. Parmi ces quatre catégories, la presse institutionnelle a pour mission à la fois de répandre le discours de l'Église et de maintenir la ferveur religieuse dans la population⁶⁶. Les revues missionnaires entrent dans cette dernière catégorie et forment par ailleurs son maillon fort en touchant la plus large part du lectorat⁶⁷. Les sources d'origine publique que nous consulterons seront ainsi constituées de ces périodiques publiés par différentes congrégations religieuses missionnaires québécoises entre 1950 et 1990. Trois revues issues de cette presse feront l'objet d'un recensement systématique soit le *Bulletin de l'Entraide*

⁶⁶ Dominique Marquis, *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal, Leméac, 2004, p. 55.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 56.

missionnaire, *Message de l'Union missionnaire du clergé et Apostolat*, publié par les oblats de Marie Immaculée. Ces sources, conservées à la *Bibliothèque et archives nationales du Québec*, sont indispensables à notre sujet d'étude dans la mesure où cette presse constitue le principal véhicule des idées missionnaires au Québec. Notre méthode consistera dans le dépouillement systématique de ces périodiques, entre 1950 et 1990, et ce, afin de tracer l'évolution à la fois des caractéristiques des missions, mais également celle du traitement du thème politique. L'usage de la presse institutionnelle catholique comme source pose toutefois certaines contraintes. Ainsi, tout en ayant une certaine volonté d'information, ce type de publications tente généralement d'émouvoir la population par rapport à l'œuvre des missions et vise la collecte de fonds afin d'assurer la survie de ces dernières⁶⁸. Le contenu est ainsi généralement constitué de courts reportages d'informations pour renseigner le lecteur sur les œuvres missionnaires et sur la culture des pays visités, de même que de témoignages de missionnaires visant à susciter la compassion en mettant l'accent sur l'émotion⁶⁹. D'autre part, il convient de mentionner qu'un seul des périodiques analysés, *Apostolat*, couvre toute la période de notre étude. Aussi, l'analyse de l'évolution du discours à travers l'étude de la presse catholique missionnaire peut paraître tributaire de l'orientation de telle ou telle revue.

Un deuxième type de sources, les archives privées des oblats de Marie Immaculée, entrera également dans notre corpus de sources. Ces sources contiennent différents types de documents tels que de la correspondance personnelle, des rapports de missions, de même que des comptes rendus de conférences et des articles de périodiques. Ces archives ont été conservées à la maison de Montréal de la communauté des missionnaires oblats, située au 3456, avenue du Musée. Nous chercherons, par le dépouillement de ces sources, à retracer l'évolution des sujets et des thématiques abordés par les missionnaires oblats, de même que celle des actions entreprises. Ces sources présentent également certaines limites. Ainsi, la correspondance est souvent restreinte à des demandes de ressources financières et humaines et l'accent est davantage porté sur les besoins des missionnaires et sur leurs réalisations que

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

sur l'élaboration d'un discours social ou religieux. L'aspect financier apparaît alors comme une limite incontournable et oriente le contenu de ces sources.

Enfin, un dernier type de sources nous permettra d'étayer notre thèse, les sources orales. Deux religieux ayant vécu au Chili durant les décennies 1950 et 1970, et ayant été témoins directs des événements qui s'y sont déroulés, Yves Laneuville et Jean Ménard, ont été consultés sur leur expérience. Les entrevues se sont déroulées à l'aide d'un questionnaire de vingt-six questions, divisé en six catégories, soit l'identification, l'avant départ, la mission, l'Unité populaire, la dictature et le bilan⁷⁰. Les entretiens ont été conduits suivant une méthode semi-directive, c'est-à-dire par l'usage d'un questionnaire constitué de «questions à variables explicatives souvent de nature biographique visant à définir l'identité des interviewés [...] et de questions à variables dépendantes visant à explorer le thème de la recherche.⁷¹» Les questions ont été plus souvent ouvertes que fermées, et ce, afin de permettre un développement qualitatif des idées⁷². Les données ainsi recueillies seront traitées sous l'angle de l'analyse historique et non sous celui de la transcription fidèle.

La pertinence de l'usage de témoignages oraux dans le cadre de notre problématique de recherche nous semble évidente dans la mesure où l'oralité permet d'offrir une autre impression des événements, sans les contraintes de l'écrit. Cette méthode s'inscrit en outre dans une perspective de devoir de mémoire en permettant la conservation et la préservation de témoignages précieux relatant un épisode important de l'histoire du Chili comme du Québec⁷³. L'histoire orale n'est cependant pas sans soulever certains questionnements et présente plusieurs limites que nous devons prendre en considération. Ainsi, l'autocensure, l'éloignement chronologique avec la période historique à l'étude de même que le témoignage en soi, qui se veut une représentation, une «réactualisation» de l'évènement, sont tous des

⁷⁰ Voir appendice A.

⁷¹ Florence Descamps, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001, p. 312.

⁷² *Ibid.*, p. 313.

⁷³ Bruno Jean et al., *L'histoire orale*, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1978, p. 14.

éléments dont nous tiendrons compte au moment de l'analyse⁷⁴. Le problème de la conscience collective historique de même que celui de la rationalisation de l'histoire, qui pousse le témoin à chercher des éléments d'explication afin de donner un sens à l'évènement, seront également considérés⁷⁵. Enfin, la lecture de l'historien est une dernière limite qui se pose. En effet, le chercheur fait une sélection dans les informations et celle-ci se doit d'être adéquate et de rendre fidèlement la pensée de l'interlocuteur. Cette dernière limite peut cependant être contrebalancée par le poids des autres historiens qui possèdent des acquis dans la période historique analysée de même que par la rigueur du chercheur qui doit s'assurer, auprès des témoins, que l'essence des propos n'a pas été déformée⁷⁶.

Nous présenterons notre étude de l'action missionnaire catholique québécoise au Chili de façon chronologique. Ainsi, le prochain chapitre posera les bases du contexte historique qui constitue le canevas de l'action missionnaire. Nous y analyserons les différents évènements de la vie politique chilienne et du catholicisme mondial qui ont influencé le discours et l'action sociale des missionnaires oblats au Chili.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

CHAPITRE II

VIE POLITIQUE ET RELIGION AU CHILI (1950-1990)

2.1 Le paysage politique chilien (1950-1990)

2.1.1 Quatre décennies marquantes

Avant d'amorcer notre étude des missions catholiques québécoises au Chili, il convient d'exposer certains éléments du contexte politique et social du pays entre 1950 et 1990. Nous retracerons ainsi deux variables indispensables à la compréhension de notre sujet, soit l'évolution de la situation politique au Chili et celle du catholicisme mondial et chilien. Au début de la décennie 1960 au Chili, un nouveau parti politique, la Démocratie chrétienne, connaît une ascension fulgurante dans l'opinion publique. Le parti, qui jusque-là n'avait eu qu'une influence limitée dans la vie politique chilienne, devient ainsi, au cours de la décennie, la principale formation politique du pays¹. L'origine de sa naissance prend forme vers le milieu des années 1930 lorsqu'un groupe d'étudiants de l'Université catholique de Santiago, comptant entre autres dans ses rangs le futur président Eduardo Frei, s'intéresse à la notion d'humanisme intégral mise de l'avant par le philosophe thomiste Jacques Maritain². Se joignant d'abord au parti conservateur, le mouvement ne tarde pas à s'en éloigner et le

¹ José del Pozo, *Le Chili contemporain, quelle démocratie?*, Québec, Nota Bene, 2000, p. 45.

² Olivier Compagnon, «Jacques Maritain et la naissance de la Démocratie chrétienne sud-américaine: le modèle malgré lui», dans *L'Amérique latine et les modèles européens*, sous la dir. d'Annick Lempérière, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 506.

parti de la Démocratie chrétienne prend alors forme³. Ce dernier a pour objectif de promouvoir un régime politique réellement démocratique qui repose sur les principes de la philosophie chrétienne⁴. Durant les années 1940 et 1950, la formation cherche ainsi à instaurer une troisième voie entre le capitalisme et le communisme, sans toutefois parvenir à rassembler plus de 2 à 4 % des voix. Vers la fin de la décennie 1950, le parti réussit pourtant à élargir considérablement sa base électorale à laquelle s'ajoutent dorénavant les femmes, les cols-bleus et les paysans⁵. Entre 1957 et 1964, le parti connaît une véritable ascension, largement associée à la popularité de son candidat aux élections présidentielles, Eduardo Frei.

Si la démocratie chrétienne prône l'établissement d'une civilisation chrétiennement inspirée, il ne faut cependant pas conclure à l'existence d'un parti catholique⁶. En effet, le parti œuvre en étroite association avec l'Église chilienne, mais il n'est pas contrôlé par cette dernière. La Démocratie chrétienne s'appuie donc sur des principes chrétiens, mais elle n'est formellement attachée à aucune Église⁷. Il convient toutefois de mentionner qu'une bonne part de son électorat est constitué de catholiques pratiquants. Ainsi, 37 % des électeurs ayant donné leur vote à Eduardo Frei en 1958 se considèrent comme catholiques pratiquants⁸. D'autre part, dans la composition du parti, la question revêt également une importance particulière. En effet, si la formation n'est pas un prolongement politique de l'Église catholique, ses membres affirment cependant participer de façon régulière aux activités institutionnelles mises de l'avant par cette dernière⁹.

³ Michael Fleet, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 44.

⁴ Olivier Compagnon, *loc. cit.*, p. 506.

⁵ Michael Fleet, *op. cit.*, p. 43.

⁶ Olivier Compagnon, *loc. cit.*, p. 506.

⁷ Gilles Wayland-Smith, *The Christian Democratic Party in Chile. A Study of Political Organization and Activity with Primary Emphasis on the Local Level*, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1969, p. 23.

⁸ Michael Fleet, *op. cit.*, p. 61.

⁹ Gilles Wayland-Smith, *op. cit.*, p. 27.

Lors de l'élection de 1958, le candidat de la Démocratie chrétienne, Eduardo Frei, termine troisième derrière le socialiste Salvador Allende et le vainqueur, le représentant de la droite Jorge Alessandri. À la suite de cette élection pourtant, la Démocratie chrétienne connaît son apogée et parvient à devenir la première force politique du pays. En effet, la décennie 1960 favorise la montée des forces qui prônent le changement (la Démocratie chrétienne comme la gauche marxiste) et la droite, au pouvoir depuis 1958, ne semble plus en mesure de répondre à cette volonté de changement¹⁰. Ainsi, au moment de l'élection de 1964, la lutte se joue principalement entre la Démocratie chrétienne et l'alliance de la gauche. Eduardo Frei a cependant l'avantage, face à son adversaire Salvador Allende, de représenter une version moins radicale du changement et, avec l'appui des militants de la droite et des États-Unis, il remporte les élections présidentielles de 1964 avec 55 % des voix¹¹.

Comme nous l'avons mentionné, la présidence de Frei annonçait une ère de nouveautés et elle débute dans l'attente et l'espoir. La Démocratie chrétienne souhaite lier la croissance économique avec l'implantation de réformes sociales afin de favoriser le développement du pays. Cependant, si le gouvernement de Frei parvient à mettre en place un certain nombre de réformes, la plus importante demeurant la réforme agraire, il échoue à dynamiser l'économie chilienne. En effet, bien qu'il réalise des investissements intéressants à long terme dans l'industrie des ressources minières, l'inflation et l'échec d'un partenariat avec le secteur privé mine la politique économique de Frei¹². D'autre part, sur le plan politique, le refus ou l'impossibilité de la Démocratie chrétienne de s'allier avec les autres formations politiques, comme le voulait la tradition chilienne, lui vaut l'opposition de ces dernières. À ce panorama s'ajoutent également des dissensions internes au sein du parti qui ont pour conséquence la baisse de popularité de la voie du centre et une polarisation politique plus marquée dans le pays¹³. Malgré ces faiblesses, la Démocratie chrétienne contribue, dans les années 1960, à radicaliser le débat au Chili et, indirectement, favorise la montée de la gauche dans le paysage politique du pays.

¹⁰ Michael Fleet, *op. cit.*, p. 79.

¹¹ José del Pozo, *op. cit.*, p. 46.

¹² Michael Fleet, *op. cit.*, p. 124.

¹³ José del Pozo, *op. cit.*, p. 52.

C'est dans ce contexte que survient, en 1970, la victoire de l'Unité populaire. Lors des élections présidentielles de 1964, Salvador Allende, alors à la tête du parti socialiste, était arrivé deuxième. En 1970, il est élu à la tête d'une coalition de différents partis de gauche incluant notamment les partis socialiste et marxiste, de même que le MAPU (Mouvement d'action populaire unitaire), né d'une division de la Démocratie chrétienne vers la fin du mandat de Frei. À ces trois plus importantes formations s'ajoutent également une cellule gauchiste du parti radical, de même que deux autres petits partis, l'API (Action populaire indépendante) et le parti de la Sociale Démocratie¹⁴. La victoire de l'Unité populaire en 1970 est cependant fragile. En effet, Allende remporte l'élection avec un faible 36 % des voix alors que la droite d'Alessandri obtient 34,5 % et la Démocratie chrétienne 28 %. De plus, le nouveau gouvernement est minoritaire au Parlement, dominé par la droite et la Démocratie chrétienne. La Constitution chilienne ne prévoyant pas de second tour, c'est le congrès qui doit déterminer le vainqueur de l'élection. Grâce à certains compromis avec la Démocratie chrétienne, Allende est désigné comme président de la République, mais une dynamique de tensions s'installe dès lors au sein du pays¹⁵.

Arrivée au pouvoir, l'Unité populaire cherche la voie chilienne vers le socialisme. Ainsi, le socialisme tel que vu par le gouvernement d'Allende se veut résolument nouveau et ne souhaite pas mettre en place une révolution, comme dans le cas de Cuba, ni passer par l'exercice exclusif du pouvoir par un parti unique¹⁶. Les premiers mois du gouvernement de l'Unité populaire s'inscrivent donc sous le signe du changement, mais respectent le cadre légal. Une semaine seulement après avoir pris le pouvoir, Allende rétablit les relations diplomatiques avec Cuba, positionnant ainsi le Chili à l'avant-plan de la scène internationale¹⁷. Plusieurs mesures visant à favoriser les travailleurs sont également mises en place dont une augmentation considérable du salaire minimum et la création de plusieurs nouveaux syndicats. La nationalisation des mines de cuivre demeure cependant la mesure qui

¹⁴ Jacques Chonchol, «L'expérience du gouvernement d'Allende», dans *Le Chili de 1970 à 1990. De l'Unité populaire à l'après Pinochet*, sous la dir. de José del Pozo et André Jacob, Montréal, VLB éditeurs, 1994, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ Luis Corvalán, *El gobierno de Salvador Allende*, Santiago [Chili], LOM Ediciones, 2003, p. 21.

a le plus marqué la présidence d'Allende. Caractérisée par la quasi-absence d'indemnisation pour les anciens propriétaires, la nationalisation des mines de cuivre reflète la volonté du gouvernement de récupérer l'économie nationale qui avait été abandonnée aux intérêts étrangers, principalement américains¹⁸.

Si l'année 1971 est relativement favorable au gouvernement d'Allende, l'inflation passant notamment de 38 % en 1969 à 22 % en 1971, la baisse internationale du prix du cuivre et l'effet cumulatif de l'inflation menacent la stabilité politique du pays dès le début de 1972¹⁹. Au cours de l'année, la situation économique persiste à se détériorer notamment à cause de la baisse constante du prix du cuivre qui s'accompagne d'une diminution de la production agricole et de la montée en flèche de l'inflation. La situation économique difficile est de plus aggravée par un ensemble de problèmes politiques qui surgissent au cours de l'année. Les grèves des commerçants et des transporteurs, les pressions américaines contre les politiques économiques nationalistes de l'Unité populaire, de même que les dissensions au sein de la coalition alimentent l'instabilité du pays²⁰. Les conflits politiques entre l'Unité populaire et les partis d'opposition permettent dès lors la création d'un plus grand espace public pour les forces armées et au mois de juin une première tentative de coup d'État est enregistrée. Dans la population, les années 1972 et 1973 marquent, de plus, la volte-face de la classe moyenne qui avait dans un premier temps appuyé l'Unité populaire, mais qui, face à la radicalité de certaines réformes et craignant un virage communiste au sein du gouvernement, se tourne dorénavant vers la droite²¹. Cette dernière s'allie avec la Démocratie chrétienne et les deux formations commencent à encourager un coup d'État, de concert avec certains militaires.

C'est dans ce contexte qu'a lieu, le 11 septembre 1973, le coup d'État qui marque la fin de l'Unité populaire, la mort de Salvador Allende et la prise du pouvoir par les forces armées

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ Jacques Chonchol, *loc. cit.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 27.

au Chili. Le discours des militaires insiste alors sur l'importance de purger le pays des idéologies étrangères qui le minent et de revenir à la «vraie» nature du peuple chilien. Si le pouvoir est dans un premier temps assuré par une junte, il apparaît rapidement que le véritable dirigeant du pays est le général Augusto Pinochet.

L'ampleur de la répression instaurée par la dictature et la culture de la peur qu'elle plante dans la société chilienne marquent profondément le pays²². En effet, la répression n'épargne aucun secteur de la société civile et s'abat sous la forme d'une véritable purge. D'autre part, la vague antimarxiste née du coup d'État favorise la polarisation de la société chilienne, créant une nation de citoyens ennemis, divisés en deux camps et effrayés les uns des autres²³. La répression violente et les nombreuses disparitions contribuent également à la désorganisation de la société civile, offrant ainsi l'espace voulu aux militaires pour prendre en charge tous les aspects de la vie publique et exercer sur la population un contrôle de plus en plus étroit²⁴.

Sur le plan économique, la junte militaire entreprend de défaire les politiques qui avaient été approuvées par le gouvernement de Salvador Allende. L'inflation record avait participé à la désorganisation de l'économie chilienne et la junte souhaite rétablir l'ordre antérieur qui prévalait dans ce domaine²⁵. Aidé dans son entreprise par les *Chicago Boys*, qui avaient étudié à l'école économique de l'Université de Chicago et avaient un plan précis de développement pour le Chili, la junte développe alors une vision de la science économique basée sur le principe de la force du marché et du contrôle des devises monétaires²⁶. Persuadés que l'intervention du gouvernement dans l'économie depuis les dix dernières années a été la cause des déboires économiques du pays, les militaires misent sur le libre marché dans la plus pure tradition néolibérale. En l'occurrence, le modèle néolibéral offre la possibilité à la junte

²² José del Pozo, *op. cit.*, p. 92.

²³ Pamela Constable et Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies : Chile under Pinochet*, New-York, W.W. Norton, 1991, p. 143.

²⁴ *Ibid.*, p. 145.

²⁵ *Ibid.*, p. 166.

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

d'instaurer l'idée d'un Chili nouveau où tout est à reconstruire, ce qui permet d'offrir un projet rassembleur à la société en crise²⁷. Le libéralisme économique mis de l'avant par Pinochet et les *Chicago Boys* repose cependant sur un certain nombre de paradoxes. L'idée même d'une économie libérale instaurée par la force d'une dictature est contradictoire. D'autre part, le libéralisme économique mis de l'avant par la junte mise principalement sur les investissements étrangers. Ainsi, si la dictature s'efforce par tous les moyens d'éradiquer les idéologies étrangères subversives, elle ne compte toutefois pas appliquer cette vision nationaliste à sa politique économique²⁸.

Quoique dirigé par la force d'une dictature, le Chili demeure toujours officiellement dans les années 1970 sous la constitution libérale de 1925. Vers la fin de la décennie cependant, Pinochet cherche à implanter une nouvelle constitution qui couronnerait ses efforts pour transformer la Nation. Le document prévoit une prise du pouvoir par l'armée pour une période supplémentaire de huit années, suivie d'une consultation publique afin de déterminer l'opportunité pour le pays de revenir vers la démocratie²⁹. La validité de cette nouvelle constitution est soumise à la population en 1980 lors d'un plébiscite. Malgré l'opposition de certains groupes, le contrôle des médias exercé par l'armée, de même que l'élimination ou l'exil de la majorité des personnes en mesure de s'y opposer permettent à la junte de remporter le plébiscite³⁰. L'adoption de la nouvelle constitution assure dès lors à Pinochet la permanence du pouvoir, sans contestation légale possible, jusqu'en 1988.

La transition vers la démocratie débute en 1983, ou du moins elle gagne une certaine visibilité à partir de ce moment, alors que le pays assiste à l'émergence des mouvements de protestations populaires, les *protestas*³¹. La naissance de ce mouvement n'est pas étrangère à

²⁷ Eugenio Tironi, *Pinochet: la dictature néo-libérale*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 43.

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹ Pamela Constable et Arturo Valenzuela, *op. cit.*, p. 72.

³⁰ *Ibid.*, p. 73.

³¹ Hernán Pozo, «L'opposition à la dictature, l'élection de Patricio Aylwin et la première année de son gouvernement», dans *Le Chili de 1970 à 1990. De l'Unité populaire à l'après-Pinochet*, sous la dir. de José del Pozo et André Jacob, Montréal, VLB éditeurs, 1994, p. 171.

la crise économique qui secoue le pays au début des années 1980 et qui voit notamment le taux de chômage tripler entre 1981 et 1982. Davantage propulsées par les mouvements syndicaux que par les formations politiques, les *protestas* ne provoquent pas de véritable crise politique, mais elles enclenchent un processus d'ouverture de l'espace public pour l'expression du mécontentement populaire³². Au cours des années 1983-1984, différentes manifestations surviennent et favorisent en même temps la formation et la consolidation de nouvelles coalitions politiques qui se posent de plus en plus en véritable bloc d'opposition³³. La mobilisation sociale ne parvient toutefois pas à ébranler le régime qui contrôle toujours étroitement le pays. Ainsi, malgré plusieurs tentatives de la part des groupes d'opposition durant les années 1985 et 1986, la junte refuse de modifier la constitution et persiste dans sa volonté de ne pas tenir de plébiscite avant 1988³⁴.

Cette année-là, différents partis politiques concertent leur action afin d'inviter leurs partisans à s'inscrire sur les listes électorales et à voter contre Pinochet. Le 5 octobre 1988, un nouveau plébiscite est tenu pour que la population puisse valider ou non la reconduite du «mandat» des forces armées. Si la junte met de l'avant ses réalisations et mise sur la peur d'un éventuel retour du chaos pour remporter le plébiscite, l'opposition plaide pour la clôture d'une étape tragique dans l'histoire du Chili et le rétablissement de la justice sociale et des droits humains³⁵. Défait avec 44 % des voix, Pinochet doit céder le pouvoir et organiser des élections libres pour 1989. Le départ de Pinochet ne marque cependant pas une rupture définitive avec le passé, mais plutôt une évolution naturelle. Le résultat du plébiscite de 1988 ne constitue donc pas une révolution démocratique, mais une «démocratisation de la révolution pinochétiste³⁶» qui signe la fin de la transition vers la démocratie. Ainsi, le 10 décembre 1989, le candidat de la *Concertación*, le démocrate-chrétien Patricio Aylwin, est élu avec 55,2 % des voix³⁷. Le départ de Pinochet et le retour à la vie démocratique au Chili

³² *Ibid.*, p. 173.

³³ *Ibid.*, p. 175.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵ *Ibid.*, p. 180.

³⁶ Bruno Patino, *Pinochet s'en va : la transition démocratique au Chili (1988-1994)*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2000, p. 25.

³⁷ José del Pozo, *op. cit.*, p. 155.

ne peuvent pourtant pas être considérés comme une rupture complète face au régime. En effet, le processus est partiel puisqu'aucun des responsables de la dictature n'est traduit devant la justice et que, bien que vaincu politiquement, Pinochet conserve de nombreux partisans³⁸.

2.1.2 L'Église et l'État dans l'histoire du Chili

C'est en 1925, lors de l'adoption de la nouvelle constitution libérale, que la séparation entre l'Église et l'État est officiellement consommée au Chili. Les décennies qui suivent cette séparation voient la fin de l'intervention active de l'Église dans la vie politique et la distanciation de cette dernière avec son allié politique traditionnel, les partis conservateurs³⁹. La position officielle de l'Église devient alors celle de la neutralité politique, ce qui permet notamment l'apparition de forces plus progressistes au sein de l'Église catholique chilienne⁴⁰. En 1964, cependant, l'Église se trouve dans une position où la neutralité politique est de moins en moins envisageable. En effet, tout laisse à penser que l'élection présidentielle qui approche se jouera uniquement entre la Démocratie chrétienne et l'alliance de la gauche. Face à la menace de l'élection d'un gouvernement marxiste, l'Église semble alors disposée à s'impliquer davantage dans la vie politique.

L'examen de la corrélation entre les pratiques religieuses et les préférences politiques de la population chilienne durant les élections de 1958 et de 1964 permet d'étayer cette affirmation. Ainsi, selon un sondage conduit à Santiago un mois avant l'élection de Frei à la présidence du Chili par le *Centro de Opinión Pública*, chez les catholiques de diverses tendances religieuses, la droite obtient un recul significatif des voix alors que le centre

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ Paul E. Sigmund, «Revolution, Counterrevolution and the Catholic Church in Chile», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483, (jan. 1986), p. 27.

⁴⁰ Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 84.

connaît des gains importants et la gauche une augmentation modérée⁴¹. Là où en 1958 nombre de catholiques ont préféré la droite, en 1964 ceux qui affirment fréquenter l'église régulièrement ou occasionnellement optent définitivement pour le centre, représenté par la Démocratie chrétienne. La régularité de la fréquentation de la messe apparaît ainsi comme un facteur déterminant dans l'orientation politique chez les catholiques. En effet, chez le groupe de personnes ayant affirmé fréquenter l'église de façon régulière, 71,2 % des femmes et 86,2 % des hommes ont voté pour Eduardo Frei, contre 52 %, hommes et femmes confondus, des catholiques ne fréquentant pas le service religieux⁴². Il semble ainsi que l'influence de l'Église chilienne lors de l'élection présidentielle de 1964, qui porte Eduardo Frei au pouvoir, ne soit pas négligeable et que l'objet de cette influence soit d'abord la population catholique pratiquante.

Afin d'être en mesure d'exercer cette influence sur ses fidèles et de favoriser l'arrivée au pouvoir de Frei, l'Église chilienne cherche, dans les années qui précèdent l'élection de 1964, à unifier son action. En effet, au lendemain de l'élection de 1958 qui a vu Allende remporter une part inquiétante des votes, l'Église souhaite mettre un frein à l'avancée des marxistes⁴³. La coordination de l'Action catholique, l'unification des différents syndicats chrétiens de même que le lancement d'une réforme agraire sur les terres de l'Église font ainsi partie des recommandations mises de l'avant pour assurer le soutien maximal des catholiques à la Démocratie chrétienne lors de l'élection de 1964⁴⁴. L'Église chilienne assure son influence à plusieurs niveaux simultanément, à la fois par des actions politiques et par le discours religieux et moral. L'intervention de l'Église catholique dans le processus démocratique en 1964 apparaît dès lors comme le résultat d'un rapprochement entre une volonté semblable, autant du côté religieux que séculier, de mettre de l'avant de nouvelles valeurs progressistes. C'est également le résultat du contexte politique chilien de l'époque qui voit au même moment la volonté nouvelle de l'Église de s'impliquer dans le domaine social et de s'éloigner

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ David E. Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin America: with Particular References to Columbia and Chile*, New-York, Preager, 1971, p. 247.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 251.

des partis libéraux et conservateurs qui avaient échoué dans ce domaine, avec l'apparition d'un parti politique centriste, la Démocratie chrétienne, qui mise sur le progrès social⁴⁵. Une seconde explication tient également des transformations entreprises au sein du catholicisme international à cette époque qui, tout en rejetant le communisme, prend dorénavant la mesure de l'importance d'une réforme en profondeur des structures sociales existantes.

L'Église, qui s'était unie en 1964 pour appuyer massivement la candidature d'Eduardo Frei, ne tente pourtant pas de renouveler l'expérience en 1970 afin d'empêcher l'élection d'Allende. La décennie 1960 met en effet en place les structures nécessaires pour l'acceptation par l'Église de l'élection, le 4 novembre 1970, de la coalition de l'Unité populaire. Dans un premier temps, la radicalisation chez les religieux, autant à droite qu'à gauche, provoque une crise de l'autorité chez l'épiscopat chilien qui opte alors pour une politique de neutralité lors de l'élection afin d'éviter les divisions dans ses rangs⁴⁶. Cette situation n'est cependant pas exclusive à l'Église catholique et va de pair avec le climat général qui règne dans la société chilienne alors qu'un sentiment de crise secoue le pays à la veille de l'élection de 1970⁴⁷.

Durant les six années du gouvernement d'Eduardo Frei, l'Église catholique a toujours appuyé officiellement les changements socio-économiques mis de l'avant par la Démocratie chrétienne. L'arrivée de l'Unité populaire au pouvoir pose pourtant un défi de taille pour l'Église catholique dans la mesure où le gouvernement d'Allende pousse beaucoup plus loin sa volonté de transformer la société chilienne⁴⁸. Les transformations qui affectent le catholicisme international dans les années 1960, que nous aborderons ultérieurement, ont cependant facilité la coexistence entre l'Église et le gouvernement marxiste d'Allende. Certains objectifs communs, notamment l'intérêt pour la condition des plus démunis, ont également simplifié les relations entre l'Église et le gouvernement. D'autre part, la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁶ François Francou, *Le Chili, le socialisme et l'Église*, Paris, France-Empire, 1976, p. 177.

⁴⁷ José del Pozo, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸ Jacques Chonchol, *loc. cit.*, p. 21.

coexistence pacifique entre les deux institutions est favorable aux intérêts spécifiques de toutes les parties. Ainsi, pour les marxistes, la coopération avec l'Église permet de s'assurer la neutralité des forces catholiques durant la transition vers le socialisme, alors que pour les catholiques, cette association est préférable à l'affrontement dans le contexte d'un monde polarisé où son influence sur la société chilienne est menacée. Dans un premier temps donc, l'Église ne s'est pas opposée aux mesures radicales mises de l'avant par l'Unité populaire et, en retour, l'État a respecté les libertés traditionnelles de l'Église⁴⁹.

Malgré la situation difficile de l'Unité populaire au cours de l'année 1972, l'Église catholique continue à supporter les efforts du gouvernement. Lors d'un message télévisuel à la nation en septembre 1972, le cardinal de Santiago, Mgr Silva Henríquez, appelle à la conciliation en rejetant explicitement le spectre d'une intervention militaire⁵⁰. Le conflit entre l'Unité populaire et l'Église catholique éclate cependant en mars 1973 alors que le gouvernement d'Allende propose la loi sur l'ENU (*Escuela nacional unificada*). La seule véritable confrontation publique qui a lieu entre l'Église catholique chilienne et l'Unité populaire tourne donc autour de la question, toujours sensible pour les catholiques, de l'éducation. Depuis les années 1950, les collèges et universités privés catholiques reçoivent des subsides de l'État; le contenu de l'enseignement toutefois demeure à la discrétion des institutions scolaires⁵¹. L'enseignement confessionnel catholique représente alors 22 % des écoles primaires à l'échelle du pays. La loi sur l'ENU propose d'unifier l'enseignement dispensé dans toutes les écoles du Chili afin de favoriser la démocratisation, l'éducation permanente et l'équilibre entre le savoir et le savoir-faire⁵².

La loi sur l'ENU amène l'Église à s'opposer publiquement au gouvernement d'Allende puisque ce dernier met en péril, aux yeux des institutions catholiques, la prédominance des

⁴⁹ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁵¹ Paul E. Sigmund, *loc. cit.*, p. 31.

⁵² Carlos Condamines, *L'Église catholique au Chili : complicité ou résistance?*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 88.

valeurs religieuses traditionnelles du pays de même que la diversité de l'éducation. Officiellement, l'épiscopat chilien cherche toujours la conciliation avec l'Unité populaire. Toutefois, une partie non négligeable du clergé dénonce vigoureusement la loi qui est perçue comme un complot marxiste pour endoctriner la jeunesse chilienne⁵³. Le gouvernement, accablé par la difficile situation politique et économique, cherche également la conciliation dans ce dossier et propose de reporter l'application de la loi sur l'ENU. Cette dernière n'a plus jamais été remise de l'avant durant le mandat d'Allende⁵⁴. L'épisode du conflit entourant la loi sur l'ENU crée un certain refroidissement des relations entre l'État et l'Église, sans toutefois qu'une véritable confrontation ait lieu. Cet incident démontre néanmoins les limites des possibilités de coopération entre l'Église catholique et un gouvernement marxiste, même élu démocratiquement.

Les problèmes qu'avait connus le gouvernement d'Allende durant l'année 1972 s'intensifient en 1973 et le dialogue avec les partis d'opposition, nécessaire à l'exercice de la gouvernance de l'Unité populaire, est de plus en plus complexe⁵⁵. À l'été 1973, la position de l'Unité populaire est déjà pratiquement intenable. L'Église, tout en continuant à soutenir le gouvernement, semble moins déterminée à le défendre. Il est important de souligner, à cet égard, le rôle d'un individu qui aura une certaine influence sur la suite des événements, le Père Raúl Hasbún. Ce dernier alimente la controverse dès mars 1973, alors que le débat concernant la loi sur l'ENU monopolise l'actualité. Son influence n'est pas négligeable dans la mesure où son poste de directeur de la station de télévision de l'Université catholique de Santiago lui permet de rejoindre une part importante de la population. Le Père Hasbún annonce alors une confrontation inévitable entre les forces marxistes et l'Église catholique⁵⁶. Si l'on peut argumenter que l'Église catholique ne peut être tenue responsable du

⁵³ Paul E. Sigmund, *loc. cit.*, p. 31.

⁵⁴ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 199.

⁵⁵ José del Pozo, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 199.

comportement de tous ses membres, il faut pourtant souligner que le cardinal de Santiago a toujours refusé de faire taire le Père Hasbún en 1973⁵⁷.

En plus du rôle spécifique joué par certains individus issus du clergé chilien, comme le Père Hasbún, l'épiscopat participe également à la désintégration du gouvernement d'Allende à l'été 1973. Officiellement, l'Église n'a jamais appuyé l'option d'une insurrection militaire, ni critiqué publiquement l'Unité populaire à la veille du coup d'État de septembre 1973. Cependant, le discours de l'épiscopat durant cette année n'insiste pas, comme en 1972, sur l'importance d'éviter une prise de pouvoir par l'armée et mise plutôt sur celle de maintenir à tout prix l'unité du pays. L'Église voit alors une guerre civile se profiler à l'horizon et l'éviter devient la priorité de l'épiscopat à l'été 1973⁵⁸. Dans une série d'entrevues conduites par l'historien Brian H. Smith en 1975 auprès de nombreux religieux chiliens, il ressort qu'en septembre 1973, presque 70 % des répondants croyaient qu'un coup d'État était nécessaire, sinon souhaitable, pour éviter une guerre civile⁵⁹. Si la majorité de ces répondants ont également remis en question la pertinence de la présence à long terme des militaires, ces chiffres démontrent toutefois qu'en septembre 1973, l'Église a perdu confiance envers le pouvoir civil⁶⁰.

Au lendemain du coup d'État, il est rapidement constaté que l'Église catholique pourra conserver, dans une certaine mesure, son autonomie. C'est en soi un privilège considérable qui lui est ainsi accordé puisque que toutes les autres organisations et institutions civiles sont suspendues par la junte⁶¹. L'Église se trouve dès lors face à un dilemme: se poser comme élément conservateur de défense de la civilisation occidentale comme le souhaitent les militaires, ou alors défendre ses positions progressistes des dernières années. Dans un premier temps, les autorités catholiques décident que leur priorité doit être d'éviter les

⁵⁷ Ovide Bastien, *Chili, le coup divin*, Montréal, Éditions du jour, 1974, p. 35.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁹ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Carlos Condamines, *op. cit.*, p. 106.

divisions dans leurs rangs. Le thème de la reconstruction nationale se prête bien à cet objectif et, dans sa première intervention publique suite au coup d'État le 13 septembre 1973, le cardinal Silva Henríquez s'y réfère abondamment. Si la tradition, jusqu'alors plutôt progressiste de l'Église chilienne laissait croire que l'épiscopat condamnerait immédiatement et complètement le coup d'État, les autorités catholiques ont plutôt misé sur le compromis, soulignant l'importance de la démocratie pour l'Église catholique tout en insistant sur la tradition humaniste des forces armées chiliennes⁶².

Il semble que la situation chaotique de la société chilienne dans les derniers mois du gouvernement d'Allende ait amené l'Église à considérer le coup d'État comme un moindre mal⁶³. L'esprit de conciliation de l'épiscopat chilien avec la junte est d'ailleurs renforcé durant les mois d'octobre et de novembre 1973. Ainsi, alors que le 7 octobre le pape condamne la violente répression au Chili, le cardinal Silva Henríquez déclare à la presse regretter que le Saint-Père se fasse une telle idée de la situation au pays⁶⁴. Au mois de décembre cependant, l'Église cherche à s'éloigner du monde politique en réaffirmant sa vocation religieuse et apolitique. Elle insiste alors sur le caractère non partisan de l'Église chilienne qui cherche toujours à défendre l'intérêt de la population catholique⁶⁵. Malgré une certaine volonté de distanciation, dans les six premiers mois du régime militaire au Chili, l'Église offre pourtant une certaine légitimité morale à la dictature, même si son appui reste limité⁶⁶.

Au mois d'avril 1974, l'Église catholique entre dans une seconde phase de relations avec la junte militaire qui marque la fin progressive de la légitimation morale de cette dernière. En effet, alors que les militaires consolident leurs positions et qu'il devient de plus en plus évident qu'il n'est pas dans leurs projets immédiats de remettre le pouvoir politique

⁶² Ovide Bastien, *op. cit.*, p. 60.

⁶³ François Francou, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁴ Carlos Condamines, *op. cit.*, p. 123.

⁶⁵ Ovide Bastien, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁶ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 287.

aux mains des civils, l'Église se fait plus prudente dans ses rapports avec la junte⁶⁷. Dans une déclaration de principes en avril 1974, les évêques de Santiago critiquent pour la première fois ouvertement les abus du régime, tout en affirmant avoir encore confiance dans la bonne volonté des militaires. Vers la fin de 1974, sans toutefois reconnaître l'exercice de la torture, l'intérêt de l'épiscopat chilien se tourne vers la défense des droits de l'Homme. C'est cependant à partir de l'année 1975, alors que l'Église ne peut plus justifier moralement la violation massive des droits humains qui accompagne la dictature, que l'épiscopat prend définitivement ses distances face à l'État. Cette distanciation est encore plus marquée dans le petit clergé qui, directement en contact avec les victimes de la répression, dénonce vivement les abus⁶⁸. Rapidement, l'Église apparaît alors comme le seul lieu social non militarisé au Chili et, en devenant la «voix des sans-voix», l'importance de sa résistance face aux crimes commis par l'armée est exacerbée⁶⁹.

Au cours de l'année 1976, la tension monte entre l'Église et l'État alors que le régime s'attaque directement aux intérêts du catholicisme en multipliant les arrestations dans le clergé. Trois évêques chiliens qui participent à une conférence en Colombie sont ainsi arrêtés et accusés de collaborer avec la gauche⁷⁰. De plus, en 1977, Pinochet interdit tous les partis politiques, incluant la Démocratie chrétienne, ce qui entre en conflit avec les intérêts de l'Église qui a toujours appelé à un retour à la vie constitutionnelle. Pour la première fois depuis le coup d'État, l'épiscopat chilien déclare officiellement que la junte n'est pas la représentante légitime de la population⁷¹.

Outre les déclarations officielles visant à délégitimer moralement la junte militaire, l'Église catholique chilienne s'implique également dans l'opposition au régime par le biais de son action en faveur des droits de l'Homme. Deux organisations principales sont ainsi mises

⁶⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁹ Carlos Condamines, *op. cit.*, p. 163.

⁷⁰ Brian H. Smith, *op. cit.*, p. 306.

⁷¹ *Ibid.*, p. 312.

en place par les autorités catholiques sous la dictature, soit le *Comité pour la Paix* et le *Vicariat pour la Solidarité*. Le *Comité pour la Paix* a pour objectif de venir en aide aux Chiliens qui éprouvent des difficultés sous le régime militaire. Un des rôles principaux de cet organisme est l'aide juridique octroyée aux victimes du régime et à leurs familles⁷². Le *Comité pour la Paix* est supprimé en 1975 par le cardinal Silva Henríquez à cause des pressions exercées par les militaires⁷³. Cependant, en janvier 1976, le cardinal crée le *Vicariat pour la Solidarité* qui maintient la plupart des services du *Comité pour la Paix* et en propose également de nouveaux, notamment la défense des travailleurs et des droits humains⁷⁴.

La crise économique de 1982-1983 favorise l'émergence, au Chili, des mouvements de protestations populaires. L'expression du mécontentement de la population est alors facilitée par l'un des seuls acteurs qui peut encore se targuer d'avoir une place dans l'espace public, l'Église catholique. En effet, les prises de position publiques, individuelles ou collectives, de membres du clergé qui exigent davantage de justice sociale facilitent l'émergence des *pobladores* lors de ces mouvements de protestations populaires (*protestas*)⁷⁵. Les manifestations des *pobladores*, ces gens démunis qui ne sont pas officiellement appuyés par les partis politiques, ouvrent par la suite la voie aux mouvements syndicaux. Dans le contexte de la transition vers la démocratie, l'Église, seule institution qui échappe au contrôle de la junte, tente donc de faire peser le poids de son influence sur la vie politique. L'appui de l'Église catholique aux *protestas* n'est cependant pas sans conséquence. Le prêtre français André Jarlan est tué dans le cadre de l'une de ces manifestations et l'Église est frappée d'un interdit de publication suite à sa dénonciation de la répression⁷⁶. Outre les manifestations populaires, le rôle de l'Église dans l'avènement de la transition vers la démocratie au Chili s'est également imposé dans le cadre officiel. Ainsi, Mgr Fresno, évêque de Santiago, a eu un rôle important dans la signature de l'Accord national pour la transition vers la démocratie en

⁷² Lionel Goulet o.m.i., *Réflexions sur l'histoire économique, sociale, politique et religieuse du Chili depuis les années 1930 à nos jours*, Texte non publié, 1989, p. 18.

⁷³ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁵ Hernán Pozo, *loc. cit.*, p. 173.

⁷⁶ José del Pozo, *op. cit.*, p. 141.

1985⁷⁷. Si l'accord a été rejeté par Pinochet, il a toutefois confirmé le rôle de l'Église catholique chilienne en tant que médiateur.

2.2 Le catholicisme mondial et chilien

2.2.1 Vatican II, Medellín et Puebla

Le 25 janvier 1959, le pape Jean XXIII, nouvellement confirmé dans ses fonctions, annonce la tenue d'un grand concile œcuménique. Cette annonce inattendue, le dernier concile du genre avait été tenu en 1870, suscite espoir, attente et curiosité parmi la communauté catholique. Le concile, qui débute en 1962, réunit quelque 2 860 pères venus de 141 pays avec l'aide de 453 experts et de 101 observateurs non catholiques⁷⁸. La mort de son initiateur, Jean XXIII, en 1963 suspend temporairement les activités du concile, mais son successeur, Paul VI, annonce dès son élection son intention de le poursuivre. L'objectif du concile Vatican II est de réunir l'ensemble des évêques avec l'évêque de Rome afin de définir l'orientation que doit prendre la foi catholique dans un contexte de crise⁷⁹. Vatican II aborde ainsi les thèmes qui alimentent l'actualité catholique dans les années 1960, notamment l'implication politique des religieux et la coexistence du catholicisme avec le communisme⁸⁰.

Tout au long du concile, le thème du communisme intéresse particulièrement les évêques latino-américains qui n'obtiennent toutefois pas la condamnation explicite qu'ils réclament⁸¹. Une attention particulière est tout de même portée à l'Amérique latine. Ainsi, dans sa correspondance avec les évêques latino-américains, Jean XXIII mentionne l'importance pour cette région du monde de se garder des «fausses doctrines» et rappelle le devoir des pays

⁷⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁸ Paul Poupard, *Découvrir le concile Vatican II*, Paris, Salvator, 2004, p. 9.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁸¹ Charles Antoine, *Guerre froide et Église en Amérique latine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, p. 217.

riches de s'engager activement dans l'aide envers les Églises plus démunies⁸². Le concile rappelle de cette façon le devoir traditionnellement missionnaire de l'Église catholique. L'objectif des missions est également redéfini et le Vatican insiste dorénavant davantage sur l'importance d'aider les jeunes Églises à acquérir les structures administratives nécessaires à leur autonomie⁸³. Le concile souligne aussi la nécessité d'offrir une préparation plus adéquate aux futurs missionnaires afin de leur fournir les outils culturels essentiels à la pleine réalisation de leur mission. Vatican II, qui se termine en 1965, rencontre un écho particulier en Amérique latine. Le thème avorté de l'Église des pauvres, qui a largement été discuté par les évêques de la région lors de rencontres informelles, mais qui n'a pas rencontré la faveur du successeur de Jean XXIII, est par ailleurs choisi pour devenir le nouveau fil conducteur de l'action catholique latino-américaine.

La fin de la décennie 1960 marque donc l'apparition de nombreuses transformations au sein du catholicisme latino-américain et mondial. En Amérique du Sud, on remarque un changement dans le discours et l'apparition dans le vocabulaire catholique de la très critiquée théologie de la libération. La théologie de la libération, mise de l'avant par le théologien péruvien Gustavo Gutierrez, remplace dans le vocabulaire catholique de la fin des années soixante la théologie du développement⁸⁴. Ce dernier affirme, dans son ouvrage *A Theology of Liberation*, qui se veut une réponse théologique au problème de la culture et du développement, l'importance d'une plus grande implication de l'Église catholique dans la société latino-américaine⁸⁵. La théologie de la libération mise de plus sur la nécessité pour l'Église d'adopter une position claire en faveur des pauvres⁸⁶. Cependant, dans le contexte politique latino-américain de l'époque, la théologie de la libération fait figure d'appel à la libération des peuples opprimés, ce qui lui vaut d'être accusée de servir d'instrument dans une conspiration marxiste visant à infiltrer l'Église. Si la théologie de la libération apparaît davantage aujourd'hui comme l'aboutissement d'une évolution naturelle au sein du

⁸² *Ibid.*, p. 220.

⁸³ Paul Poupard, *op. cit.*, p. 106.

⁸⁴ Charles Antoine, *op. cit.*, p. 270.

⁸⁵ Mario Aguilar, *A Social History of the Catholic Church in Chile. Vol.I. The First Period of the Pinochet Government 1973-1980*, New-York, Edwin Mellen Press, 2004, p. 12.

⁸⁶ *Ibid.*

catholicisme, à l'époque son rapprochement avec les idéologies à tendance marxiste paraît inévitable⁸⁷. Ainsi, une vision selon laquelle le pauvre est une victime innocente de l'injustice, le rejet de l'individualisme et la promotion de valeurs universelles, de même que la valorisation des notions d'égalité et de justice caractérisent les deux doctrines⁸⁸.

Le thème de la théologie de la libération est repris lors de la conférence de Medellín en Colombie, quoique l'expression ne soit jamais employée explicitement dans les documents officiels de la rencontre. La conférence de Medellín, organisée par la CELAM (Conférence épiscopale des évêques latino-américains), se tient au cours de l'année 1968 et alimente les discussions. Réunissant l'épiscopat, la rencontre vise à redéfinir les paramètres de l'action catholique en Amérique latine et met à jour le clivage entre les différentes sensibilités au sein de la hiérarchie catholique latino-américaine⁸⁹. En effet, dans les mois précédents la rencontre, un premier document de travail est diffusé et suscite le mécontentement chez certains évêques qui accusent le texte d'être trop général et pas assez en faveur des pauvres. Une deuxième version est alors publiée, mais elle entraîne de nouvelles protestations de la part de ceux qui le trouvent au contraire trop rigide et critique face au travail accompli par les Églises latino-américaines. La conférence de Medellín s'ouvre donc en 1968 sous le signe de la division. Les conclusions de la rencontre soulignent l'importance pour l'Église de placer la figure du pauvre au centre de son action, légitimant ainsi un processus entamé depuis Vatican II⁹⁰. Cependant, si le document final fait un devoir moral pour le clergé d'adopter le point de vue du pauvre, il rejette toute manifestation de révolution violente. Outre son impact sur le catholicisme dans la région, la conférence de Medellín marque également une nouvelle ère dans la vie politique latino-américaine puisqu'à partir de ce moment l'Église catholique cesse d'être une institution politiquement fiable pour les pouvoirs en place⁹¹.

⁸⁷ Michael Löwy, «Marxism and Christianity in Latin America», *Latin American Perspectives*, vol. 20, no 4 (autumn 1993), p. 29.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁹ Charles Antoine, *op. cit.*, p. 227.

⁹⁰ Renato Poblete, «From Medellín to Puebla: Notes for Reflection», *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 21, no 1 (feb. 1979), p. 35.

⁹¹ Charles Antoine, *op. cit.*, p. 255.

La rencontre de Medellín marque le début d'un processus de revitalisation de l'Église catholique en Amérique latine et amène une nouvelle implication du clergé dans la société. Elle confirme également le rôle primordial de l'Église catholique dans la défense des droits de l'Homme en Amérique latine et fait de la dénonciation de tout ce qui y contrevient un devoir pour le clergé⁹². La rencontre mène cependant à une division plus significative au sein du clergé latino-américain concernant non seulement l'espace à accorder au changement, mais aussi les moyens nécessaires pour y parvenir. Ces clivages sont exacerbés lors de la tenue en 1979 dans la ville de Puebla, au Mexique, d'une nouvelle rencontre organisée par la CELAM. L'ambiance effervescente et la volonté de changement qui avait caractérisé la conférence de Medellín n'apparaissent plus à Puebla et tous les théologiens de la libération sont d'emblée exclus de la rencontre. L'épiscopat réuni à Puebla souhaite en effet se distancier du rôle politique que l'on a attribué à l'Église catholique latino-américaine depuis Medellín. Les participants de la rencontre dénoncent par ailleurs l'interprétation politique de la théologie de la libération qui s'est implantée en Amérique latine et réaffirment la nature profondément religieuse de cette théologie. Les évêques évoquent également les risques d'anarchie liés à l'attachement au thème de l'Église des pauvres, notamment par les communautés ecclésiales de base⁹³. Au terme de la rencontre de Puebla, l'épiscopat latino-américain donne la priorité à la pastorale et réaffirme la position centrale de la figure du pauvre au sein de l'Église catholique. Puebla appelle également à une nouvelle prudence par rapport aux thèmes sensibles qui ont été soulevés à Medellín.

2.2.2 Vie religieuse au Chili

Depuis l'époque coloniale, l'Église catholique a fait partie intégrante de la société chilienne. Les structures ecclésiastiques du pays sont composées de 25 circonscriptions, coïncidant avec le nombre de provinces. Trois de ces circonscriptions sont des vicariats

⁹² Renato Poblete, *loc. cit.*, p. 37.

⁹³ Charles Antoine, *op. cit.*, p. 283.

apostoliques et trois autres des prélatures⁹⁴. En 1972, on dénombre 742 paroisses au Chili avec en moyenne 12 290 habitants par paroisse. La hiérarchie catholique du Chili compte 28 évêques en exercice, parmi lesquels quatre sont étrangers, et 9 évêques et archevêques qui n'ont pas de charges pastorales⁹⁵. Comme dans la majorité des pays latino-américains, la vie religieuse au Chili est modelée par le manque criant d'effectifs au sein du clergé. En 1973, il y a au Chili 2 208 religieux, 1 641 prêtres et 567 frères, appartenant à 59 congrégations et ordres religieux différents. De ce nombre, seuls la Compagnie de Jésus et les Salésiens de Don Bosco comptent plus de 100 membres⁹⁶. La proportion de prêtres est en moyenne d'un pour 2 794 habitants⁹⁷. La vie religieuse chilienne est par conséquent peu encadrée dans une structure formelle et l'ensemble du pays est touché par cette réalité. En effet, autant les régions isolées, où la géographie rend l'accès difficile, que les grandes villes, qui connaissent une urbanisation massive et désorganisée, sont touchées par ce problème⁹⁸. La région la plus affectée par le manque de personnel au sein du clergé chilien est cependant celle d'Antofagasta, dans le nord du pays, où les prêtres, qui desservent principalement les mineurs de salpêtre et leurs familles, sont présents dans une proportion de 50 pour 200 000 habitants⁹⁹. Les chiffres nous permettent également de constater que, des 1 641 prêtres qui œuvrent au Chili, 42 % sont chiliens alors que 58 % sont étrangers. Les pays les mieux représentés dans le clergé chilien sont l'Espagne, l'Italie et les États-Unis.

La religion catholique est largement majoritaire au pays. Au début des années 1960, le Chili compte près de cinq millions et demi de catholiques sur une population totale de sept millions d'habitants. À la même époque, on remarque que si 90 % de la population est baptisée seuls 10 % des catholiques se rendent à la messe du dimanche et 30 % éduquent leurs enfants dans les collèges catholiques¹⁰⁰. La religiosité au pays semble ainsi plus

⁹⁴ *Bulletin de Pro Mundi Vita*, «L'Église au Chili», no 49, 1974, p. 26.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁷ Voir appendice B, tableau B.2.

⁹⁸ François Chevalier, «Chapitre X: Religion», *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 481.

⁹⁹ Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire: une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, p. 379.

¹⁰⁰ Mario Aguilar, *op. cit.*, p. 75.

théorique que pratique. Vatican II souffle toutefois un vent de changement sur la pratique sur catholicisme au Chili. En effet, le concile mène à une plus grande importance de la préparation aux sacrements de même qu'à une diffusion plus large de la bible et des livres de prières dans la population chilienne¹⁰¹. Les homélies connaissent également une nouvelle orientation suite à Vatican II. En effet, alors que l'accent était auparavant mis sur la piété personnelle, il est, suite au concile, porté sur l'engagement envers la communauté¹⁰².

Malgré l'écrasante majorité de la population catholique, on note une percée protestante dans le pays depuis le début du XXe siècle. S'il y a toujours eu une population minoritaire protestante au Chili, avant cette époque, elle était principalement issue de l'immigration en provenance notamment de l'Allemagne. Cependant, à partir des années 1930, alors que la crise économique rend la population plus réceptive à de nouvelles idéologies, un mouvement de prédication et de conversion plus important apparaît au Chili¹⁰³. C'est l'Église méthodiste pentecôtiste qui représente la plus large part de la croissance du protestantisme au Chili depuis les années 1930¹⁰⁴.

La vie religieuse au Chili dans les années 1960 et 1970, comme ailleurs en Amérique latine, est marquée par une plus grande implication des religieux dans la vie politique du pays. L'apparition d'un groupement de chrétiens politiquement engagés, les *Cristianos por el socialismo* (Chrétiens pour le socialisme) représente au Chili l'exemple le plus marquant de ce phénomène. Le but de ce regroupement de catholiques, qui s'organise officiellement en septembre 1971, est d'abord de s'impliquer dans le processus de transformation sociale qui s'est enclenché en 1970 avec l'arrivée au pouvoir de Salvador Allende¹⁰⁵. Les *Cristianos por el Socialismo* souhaitent actualiser l'Église afin que cette dernière soit en mesure de participer activement, avec le gouvernement socialiste, au processus de rénovation de la

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 76

¹⁰³ Jean Meyer, *Les chrétiens d'Amérique latine XIXe et XXe siècles*, Paris, Desclée, 1991, p. 246.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 247.

¹⁰⁵ David Fernández Fernández, «Oral History of the Chilean Movement "Christians for Socialism", 1971-1973», *Journal of Contemporary History*, vol. 34, no 2 (apr. 1999), p. 285.

société chilienne. En marge de l'Église officielle, le mouvement *Cristianos por el socialismo* tire ses propres leçons du concile Vatican II et de certains événements politiques latino-américains récents, notamment la révolution castriste et l'arrivée au pouvoir de l'Unité populaire au Chili. Le mouvement CpS multiplie ainsi, durant les deux années officielles de son existence au Chili, les déclarations controversées contre le capitalisme sauvage et en faveur du marxisme¹⁰⁶. Condamné en plusieurs occasions par l'épiscopat chilien, le mouvement rassemble des religieux et religieuses de tous les horizons et de différentes tendances, des plus modérés aux plus révolutionnaires¹⁰⁷. Peu significatif en regard du pourcentage du clergé chilien qu'il a pu attirer, le mouvement a pourtant eu un impact primordial dans la conception de la relation entre l'Église et les idéologies politiques. Il a également participé à la polarisation de l'Église chilienne de même qu'à l'ouverture du débat sur l'implication des membres du clergé dans la vie politique au Chili¹⁰⁸.

Un second élément important dans la vie religieuse au Chili entre 1950 et 1990, à mettre en corrélation avec les problèmes de recrutement de l'Église chilienne, est l'importance de l'activité missionnaire étrangère au pays. Comme l'ensemble de l'Amérique latine et encore davantage après Vatican II, alors que le clergé réaffirme le devoir fondateur missionnaire de l'Église catholique, le Chili est une terre de mission. Les premiers missionnaires catholiques en provenance du Canada arrivent par hasard au Chili dans la région de Valparaíso, en 1853¹⁰⁹. Cinq sœurs de la Providence, accompagnées d'un prêtre de la région de Montréal, s'établissent alors au Chili sans toutefois que leurs œuvres s'y développent à grande échelle. Les oblats de Marie Immaculée sont la première communauté à s'installer durablement au pays. Arrivé en 1947, le Père Albert Sanschagrin est le premier de sa congrégation à s'établir dans la province du Chili qui est alors rattachée à celle de la Bolivie. La province du Chili-Bolivie est autonome, mais elle relève des provinces de Saint-Joseph à Montréal et de Notre-Dame du Très Saint-Rosaire. Les oblats s'installent principalement dans la région d'Iquique, au nord, où le climat et la géographie favorisent l'isolement des populations et où le manque

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 289.

¹⁰⁸ François Francou, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰⁹ Lionel Groulx, *op. cit.*, p. 282.

de prêtres est criant¹¹⁰. Outre les oblats, plusieurs autres congrégations du Québec s'établissent également au Chili, mais à moindre échelle, dans les années 1950-1960¹¹¹. Bien qu'aucune congrégation féminine d'origine canadienne ne s'y implante durablement, plusieurs d'entre elles œuvrent au Chili, notamment les oblats, les Sœurs de Sainte-Anne et les Missionnaires de l'Immaculée Conception¹¹². Les Frères du Sacré-Cœur, arrivés en 1924, travaillent également au Chili, principalement dans le domaine de l'éducation. En 1967, ils sont 29 frères qui participent à cette œuvre. Enfin, certains diocèses, notamment celui de Saint-Jean, opèrent à distance en s'associant avec certaines provinces chiliennes pour l'envoi régulier de fonds visant à favoriser l'éducation catholique dans la région¹¹³.

Après avoir ainsi dressé le bilan des différents événements qui ont marqué la vie politique et religieuse du Chili entre 1950 et 1990, il convient maintenant de s'interroger sur l'impact de ce contexte sur l'œuvre des missionnaires catholiques québécois. Le prochain chapitre abordera cette question depuis l'établissement des oblats en 1948 jusqu'à la veille du coup d'État de 1973, alors que l'action sociale et le discours évoluent au fil des nombreuses transformations politiques et religieuses qui affectent le pays.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Voir appendice B, tableau B.1.

¹¹² «Statistiques de la présence catholique canadienne en Amérique latine», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIX, no 2 (mars-juin 1967), p. 79.

¹¹³ Lionel Groulx, *op. cit.*, p. 288.

CHAPITRE III

DU CONSERVATISME RELIGIEUX AU SOCIALISME ENGAGÉ (1948-1973)

Dans le chapitre précédent, le contexte historique a démontré les transformations importantes qui ont affecté le Chili durant les décennies 1950 et 1960, tant sur le plan de la politique que sur celui de la religion. Dans le chapitre qui suit, nous nous interrogerons sur les répercussions qu'a eues ce contexte historique particulier pour les missions catholiques québécoises au Chili, plus particulièrement chez les oblats de Marie Immaculée. Nous chercherons également à découvrir dans quelle mesure le contexte a modelé l'action sociale et le discours des religieux québécois en mission au Chili entre 1948 et 1973. Dans un premier temps, nous ferons un bref retour sur la décennie 1950, depuis l'établissement des oblats en 1948 jusqu'à l'avènement de Vatican II. Ensuite, nous analyserons l'impact du concile sur la mission, tant sur le discours que sur l'action sociale des missionnaires. Enfin, nous étudierons les trois années du gouvernement de l'Unité populaire (1970-1973) et ses répercussions sur l'œuvre des religieux québécois en mission au Chili.

3.1 L'établissement des oblats de Marie Immaculée au Chili (1948-1962)

3.1.1 Les origines de la mission

L'implication des oblats au Chili débute dès 1945 lorsque le Père Pierre-Paul Asselin, de la province apostolique Canada-Est, se rend à Santiago afin de participer à un congrès de

l'Action catholique¹. Lors de cette rencontre, l'Église chilienne se montre intéressée par le travail accompli par les Pères oblats dans le milieu ouvrier canadien. L'évêque de Santiago présente alors une requête officielle afin d'obtenir la présence de quelques oblats au Chili, mais la Seconde Guerre mondiale et les engagements des oblats en Afrique empêchent ces derniers de répondre à la volonté de l'évêque. Cette requête n'a rien d'exceptionnel à l'époque puisque partout en Amérique latine il existait une importante pénurie de prêtres².

L'évêque de Santiago réitère sa demande en 1946 et en 1947, année où elle est acceptée par le nouveau supérieur général de la congrégation Léo Deschâtelets, plus favorable à l'idée d'une présence oblate canadienne au Chili. En décembre 1947, le Père Albert Sanschagrin devient ainsi le premier oblat canadien à s'établir définitivement au Chili³. Le religieux entame alors une tournée générale du pays afin d'en identifier les besoins et d'établir quels seront les enjeux de la mission. À la demande de l'évêque d'Iquique, le père Sanschagrin s'intéresse particulièrement à la région du nord, isolée et souvent délaissée par les religieux chiliens. En 1948, le père Sanschagrin fait part de ses conclusions à ses supérieurs dans un rapport intitulé «Mémoire regardant l'établissement des oblats au Chili.⁴» Ce rapport émet un certain nombre de recommandations et, au regard de la situation du catholicisme dans le pays, conseille l'établissement d'une mission oblate permanente. La fondation de la mission est approuvée à Montréal en juin 1948 et un premier groupe de missionnaires constitué des Pères Robert Voyer, Maurice Veillette et René Ferrague, quitte alors Montréal pour la région d'Iquique⁵.

¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), Oscar González o.m.i., et Laurent Roy o.m.i., «Les oblats au Chili», *Association d'études et de recherches oblats*, p. 1.

² François Chevalier, «Chapitre X: Religion», *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 481.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ Philippe Normand, o.m.i., «Deux ans de négociation», *Apostolat*, vol. 49, no 2 (mars-avril 1978), p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

3.1.2 Établissement et expansion (1949-1962)

Dans un premier temps, les oblats s'établissent dans le nord du Chili. Là, ils travaillent principalement auprès des mineurs de salpêtre, d'abord dans la province de Tarapacá, puis dans celle d'Antofagasta⁶. Durant les années 1950, la présence des missionnaires catholiques québécois au Chili répond à trois questions distinctes. D'abord, les missionnaires soulignent la façon dont le manque criant de prêtres a mené la population à une religiosité populaire considérée comme très peu catholique. En effet, le manque de prêtres et ses effets sur la pratique religieuse et sur la vie morale des Chiliens sont soulignés comme une caractéristique importante du catholicisme dans la région. La religiosité y est par ailleurs considérée peu sincère : «[...] ce qui est chrétien décorativement prévaut sur ce qui est authentiquement chrétien.⁷» Les missionnaires donnent notamment en exemple le nombre important d'enfants illégitimes afin de démontrer la légèreté du sentiment religieux au Chili. Le jugement des missionnaires dans la décennie 1950 est sévère et l'on note peu de volonté de comprendre la religiosité populaire. En effet, les missionnaires ne cherchent pas à expliquer le phénomène, mais à modifier un comportement considéré comme immoral. Les religieux québécois en mission au Chili se posent ainsi, dans un premier temps du moins, comme les gardiens du traditionalisme face au catholicisme chilien, dénaturé par le manque d'encadrement. C'est donc dans ce contexte que s'affirme le premier but de la mission sur le continent sud-américain: la formation d'un clergé local afin d'orienter les populations et d'assurer l'implantation d'un catholicisme plus orthodoxe au pays.

La progression des Églises protestantes dans la région est également considérée comme un facteur décisif pour l'établissement des oblats dans la région en 1948. Cependant, dans un pays où le catholicisme est si fortement rattaché au sentiment identitaire et étroitement imbriqué dans la vie culturelle, le protestantisme n'est pas considéré comme la plus

⁶ Oscar González, o.m.i., et Laurent Roy, o.m.i., *loc. cit.*, p. 2.

⁷ Manuel Errázuriz-Larraín, «L'Amérique latine», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XV, no 6 (avril-juin 1960), p. 202.

importante menace planant sur la région⁸. Pourtant, l'avancée des différentes Églises protestantes au Chili depuis les années 1930, jumelée au manque d'encadrement des populations catholiques dû au nombre insuffisant de prêtres, fait de cette problématique une préoccupation réelle pour les oblats du Chili dans les années 1950.

Enfin, le communisme qui menace d'apparaître dans cette société si fortement divisée entre riches et pauvres est le troisième problème soulevé par les religieux québécois en mission au Chili. Ces derniers lient également le développement du communisme dans la région à la faiblesse de l'encadrement des populations catholiques. Dans cette optique, la religion catholique est vue comme la meilleure défense des sociétés contre le communisme. Toutefois, le milieu catholique latino-américain, qui manque d'effectifs, n'est pas considéré apte à «sauver ce continent pour l'Église.⁹» Le combat entre la religion catholique et le communisme est perçu comme une lutte à finir et demeure une des principales raisons pour envoyer les missionnaires dans ce pays¹⁰. Dès lors, la formation d'un clergé local devient la solution la plus efficace face aux trois problèmes soulevés par les Pères oblats au Chili dans les années 1950.

L'influence de ces trois questions sur l'action missionnaire au Chili n'est pas sans intérêts. En effet, dans les années 1950, les missionnaires oblats œuvrent principalement dans le cadre des paroisses, fournissant ainsi l'encadrement religieux et moral souhaité au peuple chilien. L'activité pastorale et l'administration des sacrements se situent ainsi au cœur de l'action missionnaire québécoise au Chili durant les années 1950. La fondation de l'une des principales œuvres des pères oblats dans la région d'Antofagasta, le collège catholique de *San José*, illustre par ailleurs cette dynamique. En effet, sa création est due au constat du «problème» de l'éducation laïque dans la région, considérée alors comme une tentative des

⁸ Sylvestre Juergens, s.m., «L'Amérique latine», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIV, no 5 (avril-juin 1958), p. 281.

⁹ Manuel Errázuriz-Larraín, *loc. cit.*, p. 205.

¹⁰ Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

communistes pour enrôler la jeunesse chilienne¹¹. Le désir d'encadrer plus étroitement l'éducation résulte donc d'une volonté de remonter à la source du problème pour couper court aux ambitions des communistes et pour s'assurer la fidélité de la population à l'Église.

Toutefois, vers la fin des années 1950, les missionnaires constatent que la population, malgré un plus grand encadrement paroissial, s'éloigne toujours de l'Église. C'est dans ce contexte que les missionnaires canadiens commencent à s'impliquer plus activement dans la vie communautaire de leurs paroissiens. Choissant d'affronter les communistes sur leur propre terrain, ils collaborent à différents projets sociaux, comme des syndicats catholiques et des coopératives agricoles¹². À la fin de la décennie 1950, l'action sociale des religieux québécois au Chili est d'abord comprise comme un moyen de lutter contre le détachement de la population face à l'Église catholique et contre la menace communiste qui pèse sur la région. La participation des oblats à l'amélioration des conditions de vie de leurs paroissiens vise donc, dans un premier temps du moins, à défendre les intérêts catholiques au Chili.

3.2 De Vatican II à l'élection d'Allende (1962-1970)

3.2.1 Vatican II et son impact sur la mission

Au cours de la première moitié de la décennie 1960, la tenue du concile Vatican II provoque une remise en question profonde des fondements de l'Église catholique. Pour les religieux québécois présents au Chili, le concile signifie une remise en question complète des méthodes pastorales et du sens à donner à la mission. Dans un premier temps, les objectifs principaux de celle-ci, la formation du clergé local et la lutte au communisme, demeurent inchangés. Par ailleurs, le concile conforte cette position puisque la promotion des évêques et du clergé autochtones est l'une des notions de base mises de l'avant lors des discussions

¹¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/57- (Chili, correspondance et documents -aussi Bolivie 1959), «Lettre de Jorge Manrique à Albert Sanschagrin», s. d.

¹² *Ibid.*

entourant l'avenir des missions catholiques dans le monde à Vatican II : « Le rôle qui incombe avant tout aux Occidentaux est la formation du clergé national.¹³ » Le concile invite toutefois les missionnaires à s'interroger sur les moyens de remplir pleinement les objectifs de la mission. En effet, la survie de l'Église, principalement en Amérique latine, est jugée tributaire de la façon dont cette dernière traitera les « natifs ». Dans ce contexte, les missionnaires catholiques québécois sont invités à ne plus porter de jugement sur la population latino-américaine et sur sa manière d'exprimer sa foi, mais plutôt à chercher de nouvelles méthodes de travail afin d'entrer plus efficacement en relation avec elle¹⁴.

Les religieux québécois s'éloignent dès lors du cadre très rigide du catholicisme des années 1950 afin de s'ouvrir aux différentes manifestations de la foi dans la population chilienne. Dans la correspondance, ils soulignent le ressentiment des Chiliens face à l'œuvre apostolique des oblats et la nécessité de respecter les religions indigènes et la liberté religieuse de la population afin de favoriser la réussite de la mission¹⁵. L'accent est dorénavant mis sur la tolérance, la patience et l'éducation pour favoriser le développement de la foi dans la population chilienne.

Dans la première moitié des années 1960, le discours et l'action sociale des missionnaires québécois catholiques du Chili sont donc modelés par le contexte religieux mondial qui ouvre la voie à une plus grande implication sociale de l'Église. En effet, Vatican II bouleverse profondément la perception de nombreux missionnaires quant à leur rôle pastoral et mène à une nouvelle compréhension de la mission. Ainsi, le Père Paul E. Laberge, dans une lettre au Père Jacques Pasquier, affirme que Vatican II a marqué un tournant fondamental dans sa compréhension de l'Église catholique : « Le renouvellement théologique, encore à ses débuts, m'a aidé à me libérer d'un certain dogmatisme et m'a permis d'entreprendre une recherche

¹³ Napoléon-Alexandre Labrie, « Le Concile et les missions », *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XVIII, no 2 (avril-juin 1963), p. 53.

¹⁴ *Ibid*, p. 55.

¹⁵ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/62- (Chili, correspondance et documents 1966-1968), Paul E. Laberge, o.m.i., « Réflexion pastorale », s. d.

personnelle plus critique de la foi.¹⁶ Il en va de même pour le Père Jean Ménard, prêtre des Missions étrangères, qui affirme que Vatican II l'a conforté dans ses positions contre la toute-puissance de la hiérarchie catholique et lui a ouvert les portes d'une Église nouvelle¹⁷.

Cependant, durant l'année 1964, le contexte politique chilien agité, marqué entre autres par l'élection du démocrate-chrétien Eduardo Frei, laisse entrevoir dans le discours missionnaire une plus grande importance du thème politique. En effet, si l'engagement concret des religieux dans les événements politiques est toujours pratiquement inexistant, à la veille de l'élection présidentielle et face à une possible victoire de la gauche, leur attitude change et ils manifestent davantage d'intérêt. Ainsi, alors que le thème politique n'était mentionné auparavant que dans le contexte de la lutte au communisme, au cours de l'année 1964, les religieux québécois démontrent une certaine inquiétude par rapport à la situation politique chilienne. Plusieurs notes anonymes dans les sources laissent transparaître ce nouvel état. Ainsi, le 9 juin 1964, il est mentionné : « Les élections de l'automne prochain font craindre, espérons que Dieu triomphe et vous soutienne dans votre sublime mission.¹⁸ » La référence au triomphe de Dieu laisse croire que la sensibilité politique des oblats penche alors du côté de la Démocratie chrétienne. Cette impression est confortée par une autre note, datée du 1^{er} septembre 1964 : « Nous attendons les résultats de l'élection présidentielle de vendredi prochain avec impatience. Il paraît que "le bon" va gagner. On verra bien.¹⁹ » Durant l'année 1964, il semble donc que l'intérêt des missionnaires québécois catholiques pour la politique chilienne est tributaire d'une certaine inquiétude par rapport à l'avenir. L'option politique choisie se situe alors en droite ligne avec celle de l'Église chilienne, la Démocratie chrétienne.

¹⁶ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Paul E. Laberge à Jacques Pasquier», 23 juin 1971.

¹⁷ Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

¹⁸ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/61- (Chili, correspondance et documents- aussi Bolivie 1964-1965), 9 juin 1964.

¹⁹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/61- (Chili, correspondance et documents- aussi Bolivie 1964-1965), 1^{er} septembre 1964.

3.2.2 La victoire de la Démocratie chrétienne et ses suites

Dans la seconde moitié des années 1960, on note un certain nombre de transformations à la fois dans le discours et dans l'action sociale des religieux québécois en mission au Chili. Dans un premier temps, un intérêt plus marqué pour les conditions sociales de la population chilienne apparaît, probablement tributaire de l'arrivée au pouvoir des démocrates-chrétiens. On souligne alors l'importance d'une plus grande justice sociale entre les riches et les pauvres, tout en renonçant explicitement à la violence : «Le pape a servi la consigne de donner l'exemple du détachement, de prêcher la justice, d'avertir quelle folie serait le recours à la violence qui causera plus de misère qu'elle n'en réglera.²⁰» On observe aussi dans le discours missionnaire, en parallèle avec l'intérêt pour la misère spirituelle du peuple chilien, une préoccupation croissante pour sa misère matérielle: «C'est un devoir pour tout être humain, et à plus forte raison tout prêtre et tout missionnaire, de travailler au développement social.²¹» Ainsi, la participation des missionnaires à l'amélioration des conditions de vie de la population, qui n'était auparavant qu'un outil pour remplir la mission, devient l'un des objectifs principaux de cette dernière. Cette époque marque, dès lors, une nouvelle étape dans l'évolution du discours des missionnaires catholiques québécois au Chili où l'action sociale est de plus en plus considérée comme une nécessité de l'œuvre missionnaire.

Par ailleurs, on note une politisation plus marquée dans le discours, identifiable notamment par l'emploi d'un vocabulaire issu du socialisme. Ainsi, des expressions comme «libération de l'Homme» ou «prise de conscience des masses marginales» font plus fréquemment leur apparition dans les documents²². Cependant, si certains missionnaires sont enthousiastes face à la politique et semblent sensibles aux idées socialistes, il ne faut pas

²⁰ Gérard Dionne, «Pour une meilleure répartition des biens de ce monde», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIX, no 7 (juillet-septembre 1968), p. 305.

²¹ Guy Boulanger, o.m.i., «Le missionnaire, un éveilleur de communautés chrétiennes», *Apostolat*, vol. 40, no 1 (janvier-février 1969), p. 17.

²² *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/63- (Chili, correspondance et documents 1969), «Lettre de Emilio Laurin, o.m.i., à Pierre Meurien, Agence canadienne du développement international), 15 octobre 1969.

conclure pour autant que toute la communauté est gagnée à la cause. Au contraire, les documents de 1969 attestent de l'inquiétude de certains membres de la congrégation face à l'agitation politique qui sévit au Chili et à la perspective de la possible élection d'un gouvernement socialiste lors de l'élection qui doit venir en 1970:

Il y a quelque temps, je t'avais écrit d'essayer d'arranger les affaires pour que tous les papiers se fassent en faveur de la province du Chili et non d'un particulier ou d'une œuvre. Je me demande maintenant si même cette solution est prudente. On ne sait trop en effet ce que nous réserve l'avenir ici, tant en raison du recrutement que des bouleversements qui s'annoncent. On veut bien être dans la mêlée, mais comment en sortirons-nous?²³

En 1969 donc, l'instabilité politique est présentée comme une menace pour la mission et le discours de certains missionnaires laisse entrevoir la peur que le socialisme puisse mettre en péril l'œuvre des oblats. Le discours religieux à la fin de la décennie 1960 est alors divisé entre la confiance et la peur dans l'avenir politique du Chili.

Si la seconde moitié de la décennie 1960 apporte son lot de transformations dans le discours missionnaire, l'action sociale des religieux n'est pas en reste. Ainsi, l'action éducative des missionnaires se tourne désormais vers les *comunidades juveniles*. On note donc une évolution de l'éducation plus formelle et spirituelle, illustrée par la prise en charge du collège catholique de *San José* dans les années 1950, vers ces communautés juvéniles où l'accent est plutôt mis sur l'entraide et la formation des dirigeants de demain :

L'Amérique latine connaît présentement, à tous les niveaux, un processus de transformation unique dans le monde. Pourtant, ce rythme de développement en cours devrait se conjuguer à celui d'une prise de conscience des masses marginales de leur situation de pauvreté injustifiée et imméritée. [...] Voulant participer au cœur même de

²³ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/63- (Chili, correspondance et documents 1969), «Lettre de Laurent Roy à Aurélien Giguère», 16 septembre 1969.

ce processus de développement, et nous situant à la base, qui est la jeunesse, il nous est apparu urgent et nécessaire d'organiser dans le secteur central de la ville de Santiago un centre d'information et de formation permanente qui fournisse à la jeunesse des animateurs et des leaders capables de vitaliser aujourd'hui et demain les différentes structures intermédiaires.²⁴

La transformation de l'action sociale des missionnaires dans le domaine de l'éducation est indiscutable. En effet, alors que le premier objectif de l'implication des missionnaires dans ce domaine était d'offrir une saine éducation catholique, le but à atteindre est dorénavant d'aider les masses pauvres à prendre conscience de leur état. L'action des missionnaires dans les communautés juvéniles demeure modérée quant à son implication politique. Elle démontre cependant que l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili, qui n'avait auparavant qu'un objectif strictement évangéliste, est, vers la fin des années 1960, également concernée par l'aspect sociopolitique de la situation.

Ces éléments nous poussent à nous interroger sur les causes de cette évolution dans le discours et l'action sociale des missionnaires québécois au Chili dans la seconde moitié des années 1960. Il semble que ces transformations soient tributaires de deux contextes particuliers, soit les changements intervenus dans l'Église depuis Vatican II et le processus politique enclenché au Chili par l'élection de Frei. Ces deux facteurs jumelés provoquent d'importants bouleversements au sein de la communauté oblate en mission au Chili²⁵. Le plus important de ces bouleversements est un intérêt plus marqué pour l'aspect politique de la mission. Si Vatican II ouvre la voie à ces bouleversements, c'est par la suite principalement le contexte social et politique chilien qui alimente le discours et l'action des missionnaires. À cet égard, la communauté oblate apparaît comme le reflet de la société chilienne qui vit sensiblement les mêmes transformations. En effet, la polarisation de la société est de plus en plus marquée et s'intensifie tout au long de la présidence de Frei²⁶. Dans ce contexte, une

²⁴ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/63- (Chili, correspondance et documents 1969), «Lettre de Jaime Roy, o.m.i., à Pierre Meurien, Agence canadienne du développement international», 27 octobre 1969.

²⁵ Oscar González o.m.i., et Laurent Roy o.m.i., *loc. cit.*, p. 11.

²⁶ Voir chap. 2, p. 40.

crise identitaire surgit et pousse la population vers une recherche de sens dans un monde de plus en plus compris comme responsable des injustices sociales. C'est dans ce cadre sociopolitique qu'apparaît dans la communauté oblate une volonté plus nette de s'impliquer activement dans le processus de renouveau social en cours, soit par l'action sociale ou dans le discours²⁷.

Ces polarisations, divisions et recherches de sens, s'expriment entre autres chez les oblats par le nombre de prêtres renonçant à leurs fonctions sacerdotales vers la fin de la décennie 1960. Bien que cette situation ne soit pas exclusive au Chili et qu'elle affecte l'ensemble du monde catholique vers la fin des années 1960, on remarque toutefois, au cours de l'année 1969, une augmentation des demandes de laïcisation parmi les missionnaires oblats du Chili²⁸. Les raisons évoquées pour justifier la démarche relèvent alors principalement du domaine de la vie privée: « Il souhaite refaire sa vie avec une jeune fille de la Pampa.²⁹ » Pourtant, même si les causes alléguées sont surtout personnelles, ces événements attestent d'un début de crise identitaire chez les oblats et d'une remise en question de l'utilité de la mission dans sa forme originelle.

La réception du nouveau discours des missionnaires oblats par les supérieurs de la congrégation, au Québec comme au Chili, est marquée par une grande prudence. Lors de la rédaction de son *Mémoire regardant l'établissement des oblats au Chili* en 1948, le Père Albert Sanschagrin avait émis un certain nombre de recommandations : «Rester en dehors des luttes, même des luttes catholiques. Rester en dehors de la politique [...] On essaiera

²⁷ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/63- (Chili, correspondance et documents 1969), «Lettre de Jaime Roy, o.m.i., à Pierre Meurien, Agence canadienne du développement international», 27 octobre 1969.

²⁸ Alors que les sources ne font aucune mention de demandes de laïcisation chez les missionnaires québécois du Chili entre 1948 et 1968, au moins quatre demandes peuvent être recensées pour l'année 1969.

²⁹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/63- (Chili, correspondance et documents 1969), «Lettre de Laurent Roy à Aurélien Giguère», 28 décembre 1969.

aussi de nous faire prendre position. L'important pour nous est de nous taire.³⁰» Ces résolutions sont tombées dans l'oubli deux décennies plus tard alors que la politisation des oblats est de plus en plus marquée au Chili. Pourtant, lors de sa visite au pays en 1970, le supérieur provincial opte pour un discours assez semblable à celui exprimé, vingt ans plus tôt, par le Père Sanschagrin. Ainsi, au nombre des problèmes qu'il décèle dans la province du Chili, il note l'engagement de certains oblats dans la vie politique de même que la préoccupation plus grande des missionnaires pour le peuple et ses besoins que pour le monde oblat et ses exigences³¹. Un certain décalage apparaît ainsi entre les oblats du Chili et ceux du Canada. En effet, alors que les premiers souhaitent s'engager activement dans ce qu'ils considèrent l'avenir du pays, les derniers suggèrent plutôt un retour aux sources vers un passé rassurant et politiquement neutre. À la veille de l'élection d'Allende, la communauté oblate n'est donc plus ce qu'elle était lors de son établissement au Chili en 1948. Le changement le plus marquant est cette nouvelle ouverture par rapport au domaine sociopolitique qui, si elle se note plus aisément dans le discours, se retrouve également dans l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili.

3.3 Le gouvernement de l'Unité populaire : trois années décisives (1970-1973)

3.3.1 L'engagement dans le discours et l'action sociale

Le discours missionnaire connaît, entre 1970 et 1973, de nombreuses transformations à la fois dans les thématiques abordées et dans le vocabulaire employé. Dans un premier temps, on remarque que plusieurs missionnaires catholiques québécois qui œuvrent au Chili expriment un fort sentiment d'identification par rapport au régime d'Allende et au peuple chilien. Ce n'est plus «eux» mais «nous» qui s'impose dans la correspondance. Ainsi, en décembre 1971, le Père Guy Boulanger s'exprime ainsi: «Et la presse internationale, celle qui

³⁰ Philippe Normand, o.m.i., *loc. cit.*, p. 11.

³¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/64- (Chili, visite du provincial en Afrique et en Amérique latine 1970), s. d.

nous arrive, est dominée par les intérêts opposés à notre régime... il faut se méfier un peu.³²» En outre, cette identification des missionnaires québécois au peuple chilien serait également confirmée par le fait que plusieurs de ceux qui demandent leur laïcisation demeurent au Chili. Certains, comme c'est le cas d'Yves Laneuville, sont même nationalisés chilien³³. Cette assimilation des religieux au peuple chilien démontre la volonté de certains missionnaires de s'impliquer activement dans le processus de transformation sociale en cours au Chili durant la présidence d'Allende.

Outre cette nouvelle notion d'identification, les idées exprimées dans le discours missionnaire entre 1970 et 1973 subissent également une radicalisation importante par rapport à ce qui existait avant l'arrivée au pouvoir de l'Unité populaire. Chez certains missionnaires, car nous aurions tort de généraliser, le discours est extrême et dénote une vision du monde définitivement inspirée par les doctrines socialiste et communiste: «Il n'y a pas pour nous de Tiers-monde, car il n'y a seulement que deux mondes : celui des exploités et celui des exploités.³⁴» Ainsi, la lutte au communisme, qui avait été l'une des principales raisons de l'établissement des oblats au Chili, n'est dorénavant plus la priorité qu'elle était dans la décennie précédente. Le renversement de la situation est complet entre 1970 et 1973 et les régimes communistes ne représentent plus «l'homme à abattre». Ainsi, le Père Lucien Lauzé se porte à la défense du gouvernement de Castro:

Quant au régime cubain, je sais de sources directes que la situation économique n'est pas brillante et la liberté d'expression restreinte. Mais il faut se demander pourquoi. C'est ce qui arrive quand un pays pauvre, voulant se libérer, est victime d'un blocus économique et politique d'une grande puissance [...]³⁵

³² *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Guy Boulanger o.m.i., aux parents et amis», 15 décembre 1971.

³³ Entrevue réalisée avec Yves Laneuville, 17 avril 2009. Cette décision n'est pas anodine puisque le Chili exigeait que les nouveaux Chiliens renoncent à leur citoyenneté d'origine.

³⁴ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Yves Laneuville à Aurélien Giguère», décembre 1971.

³⁵ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Lucien Lauzé à Aurélien Giguère», 29 décembre 1971.

Cette vision charitable du régime castriste, associée à la notion de libération des peuples, est un exemple significatif de la radicalisation et de la politisation du discours missionnaire durant les années du gouvernement de l'Unité populaire.

La thématique de la libération est par ailleurs au cœur du renouveau dans le discours missionnaire entre 1970 et 1973. Il ne semble toutefois subsister aucune trace de la théorie religieuse de la libération, qui prévoyait simplement une plus grande présence de l'Église dans la société³⁶. Le thème de la libération politique et sociale est récupéré à plusieurs reprises dans le discours et s'impose comme un aspect fondamental de l'élaboration de la pensée politique de certains missionnaires. Ainsi, lors du chapitre général que tiennent les oblats de la province du Chili en 1971, cet élément est à la base de l'orientation que l'on souhaite donner à la mission: «Les aspirations du peuple chilien se concrétiseront en formulant un type de chemin qui semble plus juste et qui semble être un espoir pour sa libération.³⁷» Compte tenu de l'immense influence qu'a eue en Amérique latine la théologie de la libération, l'attachement des missionnaires québécois du Chili à ce thème peut être mis en relation avec le contexte géographique et social. L'élaboration des fondements du discours missionnaire relève également, jusqu'à un certain point, de l'identification des religieux au peuple chilien que nous avons déjà évoquée.

Le vocabulaire employé dans l'élaboration du discours missionnaire entre 1970 et 1973 atteste également des changements survenus dans la communauté. La notion d'aliénation par exemple prend une place plus considérable dans le discours missionnaire. Le travail traditionnel du prêtre est ainsi jugé aliénant puisqu'il empêche la masse de prendre pleinement conscience de l'importance de réformer la société³⁸. On remarque ainsi l'influence des théories marxistes dans le choix du vocabulaire. Le concept de masse

³⁶ Voir chap. 2, p. 56.

³⁷ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «XXVIII. Capitulo general. Informe de la provincia de Chile», Iquique, août 1971, p. 4. (Toutes les traductions sont de l'auteur).

³⁸ *Ibid.*, p. 11.

notamment sous-entend une vision du monde où la société est divisée entre la masse opprimée et l'élite aliénante. De la même façon, les expressions comme «l'Homme nouveau», «la société nouvelle» et certaines références à l'Homme dans l'histoire sont récurrentes: «Pour ma part, je ne vous cache pas mon option qui est évidemment celle qui me situe au service de l'Homme et de son histoire.³⁹» Ces éléments démontrent l'identification des missionnaires à une compréhension du monde basée sur une grille d'analyse marxiste, qui paraît tributaire de l'influence de ces thèmes dans la société chilienne depuis l'élection d'Allende.

Cependant, il serait erroné de croire que la totalité des missionnaires catholiques québécois au Chili partage cette vision de la société et de son avenir en 1970. Quelques religieux, tout en étant touchés par ces thématiques qui nous l'avons dit avaient un impact considérable à l'époque dans la société chilienne et dans la communauté oblate du Chili, apparaissent toutefois plus modérés et plus enclins à inclure l'aspect religieux dans leur conception du monde : «La société nouvelle sera plus juste, plus fraternelle, plus heureuse, si les Hommes qui la composent acceptent d'en finir avec l'injustice, la haine, la cupidité, l'égoïsme... en un mot les sept péchés capitaux [...]»⁴⁰ Il existe donc un discours plus centriste qui reprend les thèmes du socialisme et tente de les lier à une conception religieuse du monde. Toutefois, il est impossible d'ignorer la radicalisation du discours entre 1970 et 1973. En effet, la voie du centre n'est pas la plus prisée par les oblats et les différents exemples de références marxistes que nous avons énumérés le démontrent.

D'avantage radical par les idées avancées, de même que par le vocabulaire employé, le discours missionnaire laisse alors entrevoir la mutation profonde qui s'est opérée chez les religieux québécois en mission au Chili durant la présidence d'Allende. Cependant, si les

³⁹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Guy Boulanger, o.m.i., aux parents et amis», 8 décembre 1971.

⁴⁰ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Simon-Pierre Beaumont, o.m.i., aux parents, amis et bienfaiteurs», 9 décembre 1971.

doctrines marxistes, socialistes et communistes ont toutes eu un impact sur le discours missionnaire, c'est le projet politique unique et particulier du peuple chilien qui a touché les missionnaires catholiques québécois au Chili. Les différents exemples d'identification des religieux avec le peuple chilien que nous avons soulevés confirment par ailleurs cette hypothèse.

L'arrivée au pouvoir en septembre 1970 du gouvernement socialiste de l'Unité populaire au Chili et le climat d'attente, d'espoir et d'effervescence qu'il a suscité au pays ont également eu d'importantes conséquences sur l'action missionnaire des oblats. En effet, on remarque des différences indéniables dans le choix des œuvres que les oblats souhaitent dorénavant accomplir au Chili. Ainsi, le travail sacerdotal n'est plus une priorité pour la communauté et les missionnaires québécois cherchent à réorienter leur action au Chili : «En définitive, nous ne voulons plus accepter de nouvelles paroisses.⁴¹» Le travail d'évangélisation traditionnel des oblats est dorénavant jugé comme un frein pour les nouvelles tâches auxquelles les missionnaires se destinent. En effet, les oblats ont, en 1972, la charge de dix paroisses dans diverses régions du Chili et cela représente une somme de travail trop lourde pour pouvoir la jumeler à la nouvelle action sociale jugée prioritaire : «[...] ceux qui dédient la majorité de leur temps à cet apostolat se demandent de plus en plus, étant donné le caractère aliénant que représentent pour les gens les actes de religiosité populaire, s'il vaut la peine de continuer dans cette voie qui a peu de rendement apostolique.⁴²» L'encadrement religieux traditionnel de la société, qui était l'objectif premier de la mission des Pères oblats à leur arrivée au Chili, est donc considéré en 1972 comme une tâche inefficace et «aliénante» au regard de la majorité de la communauté oblate.

Malgré les bouleversements qui affectent l'action sociale des oblats au Chili, l'éducation demeure toujours au centre de l'œuvre missionnaire. Toutefois, si dans les années 1950

⁴¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «XXVIII *Capitulo general. Informe de la provincia de Chile*», Iquique, août 1971, p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 12.

l'implication des oblats dans l'éducation au Chili répond à une volonté d'offrir une éducation catholique de qualité dans la région éloignée d'Antofagasta, au début de la décennie 1970 la préoccupation est toute autre. En effet, les missionnaires québécois ont dorénavant à cœur d'offrir une éducation nouvelle : «Préoccupation pour que notre collège de *San José* entre dans cette voie d'offrir une éducation libératrice.⁴³» Cette volonté de proposer une éducation non plus strictement catholique, mais «libératrice» illustre avec justesse la mutation qui s'opère dans l'action missionnaire au début des années 1970. En effet, outre les transformations souhaitées dans l'œuvre éducative des oblats, un certain nombre de nouvelles tâches sont envisagées pour la mise en place d'une action sociale plus significative. Ainsi, le travail entamé dans la seconde moitié des années 1960 auprès des *comunidades juveniles* s'intensifie. Les missionnaires jugent dorénavant que le travail de conscientisation auprès des jeunes afin de les préparer à prendre une part active à la libération économique, politique, sociale, culturelle et religieuse de l'Homme⁴⁴, doit être une exigence naturelle de l'action sociale missionnaire⁴⁵. La libération de l'Homme apparaît dès lors comme le but à atteindre, mais elle passe dorénavant par les domaines économiques et politiques avant de passer par le domaine religieux. Ainsi, la théorie de la libération, telle que souhaitée par l'Église romaine, c'est-à-dire éloignée de toutes considérations politiques, a une influence limitée parmi les oblats du Chili.

Outre la nature de l'action sociale des missionnaires catholiques québécois au Chili, la clientèle visée par les œuvres des oblats évolue également considérablement au début de la décennie 1970. Venus au Chili dans les années 1950 pour travailler auprès des mineurs de salpêtre et de leurs familles, les oblats sont de plus en plus nombreux en 1971 à œuvrer auprès de la population ouvrière défavorisée de Santiago. Le travail dans la capitale diffère par ailleurs considérablement de celui effectué dans les régions isolées du nord du pays. En ville, les missionnaires québécois travaillent au cœur des communautés par l'intermédiaire de leur action auprès des couples en difficulté et de la pastorale auprès des jeunes et des travailleurs. L'action sociale missionnaire dans les villes est également plus personnelle et

⁴³ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

elle crée des liens forts entre le missionnaire et les membres de sa paroisse. En effet, les religieux québécois s'impliquent activement dans la communauté par le biais des différents organismes syndicaux et parfois par celui du travail en usine auprès des ouvriers. Chez les religieux en mission à Santiago, on note également un essoufflement plus marqué de l'intérêt pour les activités traditionnelles de l'Église. Les missionnaires ne souhaitent pas s'occuper en priorité de l'administration des sacrements, mais plutôt lutter directement pour l'amélioration des conditions de vie des paroissiens : « Bien sûr, je baptisais de temps en temps et je célébrais avec les groupes, mais le travail se faisait dans la rue, pour lutter contre les injustices, pour que les rues soit plus propres, pour que la santé soit meilleure, pour que les gens mangent bien [...] »⁴⁶ La ville est ainsi le milieu idéal pour la politisation des missionnaires qui se trouvent en étroit contact avec l'une des couches les plus politisées de la société chilienne, les ouvriers.

Le début des années 1970 est donc marqué par une politisation accrue de l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili. Il est également possible de remarquer que l'action se diversifie. En effet, si certaines tâches comme l'enseignement et la prise en charge des paroisses demeurent, leur nature est altérée. L'évolution de l'action missionnaire entre le moment de l'établissement des oblats au Chili et celui de la présidence d'Allende est donc significative. Alors qu'avant 1970 l'action sociale a pour objectif de faciliter le rapprochement entre les missionnaires et la population pour favoriser l'évangélisation, après l'arrivée au pouvoir de l'Unité populaire, l'action sociale en faveur des démunis est considérée comme un devoir et comme un objectif en soi de la mission.

3.3.2 Réception du discours

Puisque nous avons maintenant établi quels ont été les changements qui ont affecté le discours et l'action sociale des missionnaires québécois au Chili entre 1970 et 1973, il est

⁴⁶ Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

pertinent de s'interroger sur la réception du discours et de l'action sociale par les supérieurs de la congrégation, au Canada comme au Chili. Le discours est véritablement implanté dans la correspondance et il ne semble pas que le droit de s'exprimer librement des missionnaires ait été remis en question à quelque moment que ce soit. Comme le vocabulaire et les idées radicales que nous avons déjà mentionnés le démontrent, il ne paraît pas non plus y avoir eu d'autocensure de la part des missionnaires dans leur correspondance. Par ailleurs, il n'apparaît pas dans la communication des oblats de limites ou de jugements par rapport aux commentaires socialistes ou marxistes formulés par les missionnaires du Chili. Le discours aurait ainsi été bien accepté au Canada, sans toutefois soulever un intérêt particulier chez les supérieurs.

Cependant, sur le plan de l'action sociale, les autorités oblats canadiennes et chiliennes émettent des réticences à cautionner certains projets individuels mis de l'avant par les missionnaires. Ainsi, le Père Laurent Roy, responsable de la province du Chili, exprime dans une lettre au supérieur provincial son désaccord face à l'engagement personnel d'un missionnaire au sein de l'organisme «Développement et Paix»:

J'en ai justement conversé bien clairement avec Nelson il y a quelques jours et lui ai manifesté bien ouvertement que je ne pouvais pas approuver son projet en raison de toutes les implications politiques qu'il renfermait. En quelques mots, le but de son projet est de conscientiser les jeunes pour aider à changer les structures du pays; plus exactement, il s'agit d'une école de dirigeants politiques pour les partis de l'Unité populaire [...]⁴⁷

Le désir d'implication politique directe de la base, qui est par ailleurs relativement généralisé, ne touche donc pas la hiérarchie de la communauté. En effet, le projet que les supérieurs de la congrégation dénoncent est exactement l'objectif éducatif qui est exprimé en 1971 lors du

⁴⁷ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Lettre de Laurent Roy à Aurélien Giguère», 11 février 1971.

chapitre général des oblats du Chili et que nous avons déjà mentionné. Ce projet, qui fait l'unanimité chez les oblats en général, mais qui déplaît aux supérieurs, est un exemple des conflits que la politisation de certains missionnaires fait surgir dans la communauté entre 1970 et 1973.

3.3.3 Trois années sous le signe de la division

La polarisation dans les effectifs des missionnaires québécois au Chili est au cœur d'une crise qui agite la communauté oblate entre 1970 et 1973. Un clivage durable s'installe ainsi entre les oblats de différentes tendances politiques. Plusieurs facteurs influencent les différentes prises de position des oblats: l'âge, une certaine vision de ce que doit être l'Église catholique, le lieu d'exercice de la mission et la clientèle visée en sont quelques-uns. Avant d'examiner plus en détail ces facteurs, il convient toutefois de retracer les caractéristiques des différentes options qui existent chez les missionnaires œuvrant au Chili entre 1970 et 1973.

On peut déceler trois tendances principales dans la congrégation oblate au Chili entre 1970 et 1973. D'abord, ceux qui entretiennent toujours un profond attachement au rôle traditionnel du prêtre dans la société caractérisent la tendance plus conservatrice. Dans le travail du missionnaire, les tenants de cette tendance misent principalement sur l'administration des sacrements et sur l'annonce de la parole du Christ afin de venir en aide à la population chilienne. L'élaboration d'une stratégie pastorale concertée, qui vise en premier lieu le clergé local, est le moyen privilégié pour remplir la mission⁴⁸. Les objectifs attribués à cette dernière sont ceux qui prévalent entre 1948 et 1960, c'est-à-dire la formation du clergé local et la mise en place d'un catholicisme plus orthodoxe au Chili.

⁴⁸ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «XXVIII Capitulo general. Informe de la provincia de Chile», Iquique, août 1971, p. 5.

La seconde tendance en présence dans la communauté oblate réunit ceux qui croient que la mission évangélisatrice de l'Église nécessite un rapprochement plus significatif avec la population et peut être considérée comme modérée. Les partisans de cette tendance souhaitent un engagement significatif de la mission envers la population. Généralement, ce sont les religieux qui sont le plus impliqués avec les communautés ecclésiales de base et le travail que ces dernières effectuent dans la société⁴⁹. Si certains demeurent dans la mission originelle de la communauté oblate auprès des populations isolées du nord, d'autres choisissent plutôt d'œuvrer dans les milieux ouvriers. Cette tendance est celle qui prévaut immédiatement après Vatican II et ses partisans demeurent attachés aux valeurs exprimées lors du concile.

Enfin, la dernière tendance est celle, plus radicale, des missionnaires qui perçoivent la misère non plus sur le plan spirituel, mais définitivement sur le plan sociopolitique. Les tenants de cette dernière tendance sont ceux qui affirment que «les structures socio-économiques capitalistes gardent les hommes du Chili aliénés et incapables de réaliser un environnement social juste et fraternel qui leur permettraient de découvrir le sens intégral de leur vie.⁵⁰» Les missionnaires qui se réclament de cette option, pour accomplir leur objectif qui est la libération intégrale de l'Homme, situent généralement leur action en dehors de la communauté. Ils travaillent donc directement avec les ouvriers et accompagnent ces derniers dans leurs luttes politiques, délaissant souvent complètement le rôle traditionnel du prêtre. Les missionnaires oblats affirment par ailleurs, dans le rapport du chapitre général de 1971, que ce dernier groupe est le plus important au sein de la congrégation à l'époque⁵¹.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'âge est un facteur déterminant dans le choix de la tendance. Ainsi, les missionnaires qui sont au Chili depuis les tout débuts de la mission sont généralement rassemblés dans la première catégorie, plus conservatrice. D'autre part, les

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁵¹ *Ibid.*

tenants de la dernière tendance semblent être généralement ceux de la nouvelle génération : « parmi eux, les jeunes oblats.⁵² » Il existe donc, entre 1970 et 1973, une coupure générationnelle au sein de la communauté oblate qui est accompagnée d'une vision différente du rôle du prêtre et de l'Église dans la société. En effet, pour les partisans de la première tendance, les fonctions sacerdotales sont prioritaires alors que pour les seconds, le travail auprès de la population doit s'y ajouter. Enfin, pour ceux qui adhèrent à la troisième tendance, les obligations sacerdotales sont reléguées à l'arrière-plan et passent après le rôle du missionnaire en tant qu'individu dans l'histoire. Le lieu d'exercice de la mission est également un facteur significatif dans la répartition des missionnaires entre les différentes tendances. En effet, on remarque que la branche la plus conservatrice est demeurée dans le nord, auprès des mineurs de salpêtre, alors que la capitale serait le lieu de prédilection des plus radicaux qui cherchent ainsi à se rapprocher du monde ouvrier et des penseurs socialistes.

Ces trois tendances, dont les différences s'expriment sur bien des points, ne cohabitent pas aisément. En effet, nous avons mentionné que parfois l'autorité, plus généralement issue de la première tendance, cherche à limiter les actions politiques de certains missionnaires, ce qui crée des tensions au sein de la communauté. Ainsi, le Père Laurent Roy s'exprime concernant son refus d'appuyer la démarche du Père Nelson dans le cadre de son travail pour l'organisme « Développement et Paix » : « Il m'en veut évidemment de ne pas vouloir courir ce risque.⁵³ » La notion de risque paraît par ailleurs essentielle pour les partisans de la tendance plus conservatrice. En effet, les supérieurs de la congrégation hésitent à accorder leur bénédiction aux plus engagés, de peur de mettre la communauté en danger. La situation soulève alors un certain ressentiment chez la majorité qui souhaite s'impliquer activement dans le développement social du Chili : « Ce qui nous freine actuellement, ce sont les individus qui, inconsciemment, sont absolutistes et très catégoriques dans leur manière de

⁵² *Ibid.*, p. 6.

⁵³ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), « Lettre de Laurent Roy à Aurélien Giguère », 11 février 1971.

juger le travail de leurs camarades.⁵⁴» Les tensions au sein de la communauté sont réelles et une division s'installe entre les missionnaires québécois au Chili:

Du côté de l'Église institutionnelle, on voit se dessiner de plus en plus deux «Églises»: une Église qui se tait, qui se veut neutre, mais qui au fond regrette amèrement la défaite du parti de la Démocratie chrétienne lors des dernières élections [Le candidat de la Démocratie chrétienne est arrivé dernier en 1970]. D'autre part, une Église qui prend clairement position pour la nouvelle orientation, qui l'accepte comme la voie par laquelle passe aujourd'hui la naissance d'un Homme nouveau, d'une société nouvelle et d'une nouvelle manière de vivre.⁵⁵

Le ressentiment est tangible dans cet extrait et l'Église traditionnelle y est présentée comme un élément du passé qui parvient mal à s'adapter à une réalité nouvelle et inévitable. La position de cette Église est considérée sournoise puisqu'elle clame sa neutralité politique, mais uniquement depuis que son parti de prédilection a été défait.

Ce sentiment de tension et la crise qui éclate à l'intérieur de la communauté oblate au début de la décennie 1970 est mesurable notamment par l'augmentation du nombre de demandes de sécularisation. Ainsi, entre 1969 et 1972, onze demandes de laïcisation sont déposées par les missionnaires oblats du Chili. Cette situation reflète une crise identitaire chez les religieux qui, bien qu'elle ne soit pas exclusive au Chili, paraît tributaire de la situation politique et sociale polarisée du pays. En effet, si dans la seconde moitié de la décennie 1960 la plupart des demandes de laïcisations qui sont effectuées ont des origines personnelles, entre 1970 et 1973, ce sont les structures de la mission qui sont remises en cause. Ainsi, Paul E. Laberge, récemment laïcisé, évoque en 1972 les raisons qui l'ont poussé à se retirer des ordres: «Une longue réflexion sur la nature et les conditions de la libération humaine m'a conduit à découvrir l'inadéquation des structures actuelles de l'évangélisation

⁵⁴ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65- (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «XXVIII Capitulo general. Informe de la provincia de Chile», Iquique, août 1971, p. 12.

⁵⁵ Oscar Fortin, o.m.i., «Le socialisme est-il viable?», *Apostolat*, vol. 43, no 2 (mars-avril 1972), p. 21.

[...]»⁵⁶ Ceci démontre que l'œuvre des oblats au Chili ne répond plus, entre 1970 et 1973, aux aspirations de certains missionnaires. Les raisons qui poussent les missionnaires à se retirer des ordres sont variées. Les tensions entre les différentes tendances au sein de la communauté, une nouvelle vision politique du monde de même qu'une remise en question des structures de la mission sont les raisons les plus souvent évoquées afin de justifier une demande qui ne relève dorénavant plus uniquement du domaine privé. Par ailleurs, le volume des demandes de renoncement à la vie sacerdotale entraîne une série de conséquences pour la congrégation. Ainsi, la diminution des effectifs force les oblats à fermer leur centre de formation et à remettre le collège de *San José* d'Antofagasta à la paroisse.

Les sources démontrent une évolution importante dans le discours et l'action sociale des missionnaires entre 1948 et 1973 et encore davantage entre 1970 et 1973. Les objectifs de la mission évoluent et on observe que le discours et l'action sociale tendent à se politiser. Du renouveau théologique qui suit Vatican II, on passe à une véritable transformation de nature politique après l'arrivée au pouvoir de l'Unité populaire. Cette évolution du discours et de l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili crée une certaine tension dans la communauté oblate. L'expression la plus probante de ce conflit est alors le nombre de demandes de laïcisation entre 1969 et 1973. Ces événements reflètent la profonde crise qui secoue la mission du Chili et menace jusqu'à son existence. Il convient alors de s'interroger sur les raisons d'une politisation si accrue chez les missionnaires québécois catholiques du Chili. On ne peut pas dire que le Chili ait attiré une catégorie particulière de missionnaires, plus politisés par exemple, puisque les religieux n'ont généralement pas le choix du pays qui les reçoit⁵⁷. La situation tend dès lors à prouver que c'est le contexte sociopolitique particulier du Chili qui a modelé le discours et l'action sociale des missionnaires québécois au Chili.

⁵⁶ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/65 (Chili, correspondance et documents 1970-1972), «Questionnaire en vue de préparer le chapitre général de 1972», 23 juin 1971, p. 1.

⁵⁷ Entrevues réalisées avec Yves Laneuville et Jean Ménard, 17 avril 2009 et 12 août 2009.

Une nouvelle situation de tension et de crise survient le 11 septembre 1973 lorsqu'Allende est renversé et que les forces armées du Chili prennent le pouvoir. Quel impact cet évènement a-t-il eu sur les missionnaires québécois catholiques du Chili? A-t-il favorisé l'éclatement de la communauté ou au contraire le resserrement de ses liens face à l'adversité? C'est le sujet que nous aborderons dans le chapitre suivant qui traite de la période de la dictature du général Augusto Pinochet, entre 1973 et 1990.

CHAPITRE IV

LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET LA FIN DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE (1973-1990)

Le chapitre précédent a démontré une évolution significative du discours et de l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili vers un socialisme de plus en plus engagé. L'analyse a également établi qu'une division s'opère au sein de la communauté oblate sous le gouvernement de l'Unité populaire. C'est dans ce contexte troublé que survient, le 11 septembre 1973, le coup d'État qui bouleverse la vie politique du pays. La prise du pouvoir par les militaires touche toutes les couches de la société chilienne et impressionne par sa rapidité et sa violence. Il convient alors de s'interroger sur les effets du coup d'État sur le discours et l'action sociale des missionnaires au Chili. Nous répondrons à cette question en analysant dans un premier temps l'impact immédiat du coup d'État sur la mission et les missionnaires. Dans un deuxième temps, nous étudierons l'évolution de la mission sous le gouvernement totalitaire de Pinochet. Enfin, nous nous interrogerons sur la perception et le rôle des missionnaires catholiques québécois dans la transition vers la démocratie que connaît le Chili à partir du milieu des années 1980.

4.1 Le coup d'État (1973-1974)

4.1.1 L'impact immédiat du coup d'État sur la mission

La répression mise en place par les militaires chiliens, suite au coup d'État de septembre 1973, est immédiate et brutale. Aucun secteur de la société n'est épargné, pas même la puissante Église catholique. De nombreux missionnaires étrangers, dont plusieurs oblats du

Québec, sont alors expulsés du pays ou interdits de retour, officiellement ou à cause de la menace que représente la répression militaire pour leur intégrité physique:

Moi, quand le coup d'État a éclaté en septembre 1973 j'étais à Montréal, mais j'ai appris des nouvelles. J'ai su que le prêtre qui couchait dans mon lit, dans les quartiers pauvres, un Espagnol, Juan Alcina, a été mitraillé parce que c'était un syndicaliste. En partant, moi je disais, je retourne pas là.¹

Au cours de l'année 1973, treize oblats sont ainsi expulsés du Chili ou interdits de retour². Si l'on ajoute ce nombre à celui des oblats ayant demandé leur laïcisation entre 1970 et 1973, il ne reste au Chili que vingt-deux membres de la communauté oblate québécoise en 1974, vingt prêtres et deux frères³. Le coup d'État a donc, dès septembre 1973, un impact significatif sur les assises de la mission.

Les causes qui poussent les autorités chiliennes à exiger le départ de plusieurs missionnaires catholiques québécois à la suite du coup d'État sont principalement d'ordre politique. En effet, les missionnaires expulsés sont ceux qui, entre 1970 et 1973, se sont le plus engagés dans le milieu socialiste et ouvrier du Chili. Ceux qui travaillaient auprès des communautés défavorisées dans les bidonvilles de Santiago, notamment Robert Quévillon, Édouard Morin, Guy Boulanger et Nelson Soucy, ont été les premiers visés par les mesures répressives de la junte militaire. L'engagement social de ces missionnaires apparaît ainsi comme la cause principale de leur départ du Chili :

Maintenant, les causes de notre expulsion où de l'obligation dans laquelle nous nous sommes vus de quitter le pays, si elles sont multiples, et parfois inventées de toutes

¹ Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

² *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), Oscar González o.m.i., et Laurent Roy o.m.i., «Les oblats au Chili», *Association d'études et de recherches oblates*, p. 12.

³ *Ibid.*

pièces, peuvent tout de même se réduire à une seule. Nous avons accompagné le peuple dans la recherche entreprise par lui de se libérer par la création d'organisations nouvelles afin de répondre aux problèmes surgissant jour après jour [...]⁴

L'action sociale des missionnaires est donc perçue comme une menace par la junte militaire, au point de justifier l'expulsion d'un nombre important d'entre eux. Ces missionnaires chassés du pays se regroupent alors dans le comité Québec-Chili qui a pour objectif d'éviter l'exécution des travailleurs chiliens, de faciliter l'accueil des réfugiés ainsi que de planifier et d'organiser des actions de protestation afin de faire pression sur le gouvernement canadien pour qu'il défende les droits des exilés et des prisonniers politiques⁵. Le dévouement des missionnaires au sein du comité Québec-Chili est un nouvel exemple de l'identification de ces religieux québécois au peuple chilien. En effet, la plupart d'entre eux ne cherchent pas une nouvelle mission dans laquelle s'investir, mais souhaitent plutôt poursuivre leur action sociale en faveur du Chili à partir du Québec.

Le cas de Clothilde Bertrand, une religieuse québécoise arrivée au Chili en 1970, est un exemple significatif de cette situation. Le jour même du coup d'État, alors qu'elle œuvrait auprès des plus démunis dans une église du sud de Santiago, la religieuse est arrêtée par les forces armées et invitée à quitter le pays sous peine d'être emprisonnée définitivement⁶. Les militaires jugeant le fait qu'elle ait été en mission à Cuba avant de venir au Chili comme une raison suffisante pour demander son expulsion du pays, la religieuse quitte donc le 15 septembre 1973. De retour au Québec, Clothilde Bertrand joue un rôle très important au sein du comité Québec-Chili, notamment dans l'accueil des réfugiés chiliens⁷.

⁴ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/66- (Chili, correspondance et documents 1973), Comité Québec-Chili, «Manifeste des missionnaires québécois expulsés du Chili», novembre 1973.

⁵ *Ibid.*

⁶ José del Pozo, *Les Chiliens au Québec. Immigrants et réfugiés, de 1955 à nos jours*, Montréal, Boréal, 2009, p. 39.

⁷ *Ibid.*

L'expulsion des religieux québécois catholiques les plus socialement engagés du Chili en 1973 marque la fin de l'action missionnaire d'orientation socialiste mise en place par les oblats. En effet, ceux qui demeurent au pays sont les plus conservateurs et les moins intéressés à s'aventurer sur la voie empruntée par leurs confrères expulsés. Les priorités de l'action missionnaire sont ainsi rapidement redéfinies par les autorités de la congrégation au lendemain du coup d'État : « [...] la priorité de la pastorale des vocations est relancée avec une nouvelle foi et une nouvelle ardeur.⁸ » L'intérêt des oblats pour le côté plus strictement social de l'action missionnaire ne disparaît pas pour autant puisque l'intention est toujours de « demeurer fidèle au monde des pauvres, des travailleurs.⁹ »

Cependant, si la base théorique de l'action sociale demeure, les moyens pour y accéder subissent dès 1973 des bouleversements majeurs. En effet, l'aide que l'on souhaite dorénavant accorder aux défavorisés n'est plus un appui dans la lutte vers la libération, mais plutôt dans la religion salvatrice : « C'est à eux d'abord [les défavorisés] que l'on veut apporter Jésus-Christ.¹⁰ » Cette évolution dans l'interprétation de ce que doit être l'action sociale missionnaire atteste de la volonté des religieux de retourner aux origines de la mission, l'évangélisation. Les oblats cherchent dès lors une voie médiane qui pourrait assurer un équilibre entre l'action religieuse et l'action sociale¹¹. Le coup d'État marque ainsi une nouvelle étape pour la mission où la prudence est de mise face à l'engagement politique et où les priorités de la mission sont redéfinies.

⁸ Oscar González, o.m.i., et Laurent Roy, o.m.i., *loc. cit.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), «Rapport de la province du Chili pour le chapitre général de 1980», p. 2.

4.1.2 Un coup d'État, deux interprétations

Nous l'avons mentionné, les missionnaires québécois expulsés du Chili en 1973 sont très actifs une fois de retour au Canada. La violence extrême du coup d'État a été inattendue et elle les a choqués et surpris:

[...] ça, c'est sur, un certain nombre d'entre-nous, on savait que Pinochet était dangereux mais on a pas cru qu'il irait si loin dans l'élimination de tellement de militants, de politiciens, de jeunes. Il y a je ne sais pas combien de milliers de personnes qui ont dû quitter le pays parce que leur vie était menacée. Ça été une répression effroyable, on ne s'y attendait pas.¹²

Dès leur retour au pays, les missionnaires cherchent donc à sensibiliser le public canadien à la cause des Chiliens, à travers l'action du comité Québec-Chili, mais également grâce à de nombreuses lettres ouvertes et entrevues publiées dans différents journaux québécois. Ils dénoncent alors la persécution contre les religieux au Chili et les exactions de la junte : «La communauté chrétienne chilienne de Montréal et les chrétiens pour la solidarité avec le Chili se sentent obligés de dénoncer le durcissement de la répression contre le peuple chilien et contre les évêques, les pasteurs et les prêtres qui lui sont solidaires.¹³» Les missionnaires veulent ainsi attirer la sympathie du public québécois envers la cause du Chili.

Les missionnaires expulsés se font la voix des Chiliens au Québec puisqu'il est encore à l'époque très difficile d'obtenir des informations fiables sur la situation du pays. Certains religieux, qui ont la chance d'effectuer un séjour au Chili malgré leur expulsion, dénoncent

¹² Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

¹³ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), Communauté chrétienne chilienne de Montréal et Chrétiens pour la solidarité avec le Chili, «Lettre des lecteurs: la persécution au Chili», *La Presse*, 24 novembre 1975.

publiquement, à leur retour, les abus de la dictature. Le Père Oscar Fortin, de retour du Chili après un séjour de deux semaines, affirme dans une entrevue accordée au journal *Le Soleil*:

La peur règne sur le Chili de Pinochet [...] Rien n'est faux dans le terrible portrait de torture, de brocante des entreprises nationalisées, de marchandage des richesses naturelles, d'évasion fiscale de la bourgeoisie, d'écrasement des organismes communautaires qui avaient fait l'originalité du Chili depuis vingt ans. Même la faim commence à apparaître!¹⁴

Les témoignages du Père Fortin et d'autres religieux, par l'autorité morale des missionnaires de même que par leur qualité de témoins oculaires, ont un impact certain dans la presse québécoise. La dénonciation de la dictature dans les journaux apparaît dès lors comme une nouvelle forme d'action sociale des missionnaires québécois en faveur du Chili dans une situation où l'action directe est impossible.

Les missionnaires oblats demeurés au Chili élaborent, durant les premières années de la dictature, un discours opposé à celui des religieux expulsés du pays. Comme l'épiscopat chilien, les missionnaires québécois demeurés au Chili jugent dans un premier temps le coup d'État comme un mal nécessaire pour éviter l'anarchie et la guerre civile. Afin de répondre aux propos exprimés par les missionnaires expulsés, certains oblats du Chili écrivent alors aux journaux canadiens pour exposer leur point de vue. Ainsi, dans une lettre publiée dans *Le Devoir* en 1974, le Père Maurice Veillette s'inscrit définitivement contre l'opinion de ses confrères expulsés et celle jusqu'alors généralement véhiculée dans les journaux du Québec. Il affirme ainsi la nécessité du coup d'État en 1973 et la légitimité de la junte: «La longue tradition de l'armée chilienne et la conscience claire de son rôle de professionnel, empêchent les militaires d'ambitionner le pouvoir politique. S'ils ont assumé cette responsabilité, c'est

¹⁴ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), Oscar Fortin, o.m.i., «Chili: malgré l'oppression, l'espoir renaît», *Le Soleil*, 2 août 1975, p. B3.

qu'il n'y avait pas d'autres alternatives, comme ils l'ont affirmé à maintes reprises.¹⁵ Cette position, qui compte sur la bonne volonté des forces armées chiliennes afin de résoudre la crise, est en accord avec celle du clergé et de l'épiscopat chilien à l'époque¹⁶. Par contre, le Père Veillette est encore plus radical dans ses déclarations en faveur du coup d'État que le discours officiel du clergé chilien. En effet, si au Chili, l'épiscopat est prudent et se borne à faire un appel à la réconciliation nationale et au respect des droits humains, le missionnaire est plus catégorique. Il souligne non seulement la menace d'une guerre civile qui planait sur le pays sous le gouvernement d'Allende, mais il affirme également que le coup d'État était nécessaire pour éviter «une révolution marxiste qu'on voulait implanter par la force au Chili¹⁷». Adhérant ainsi totalement au discours de la junte, le prêtre justifie son point de vue en misant sur l'argument selon lequel Allende s'apprêtait en 1973 à bafouer la démocratie pour instaurer par la force un régime marxiste.

Ces prises de position opposées, exprimées par les oblats expulsés du Chili et ceux demeurés au pays, provoquent un conflit entre les deux parties. Les journaux deviennent alors l'instrument de la critique de l'adversaire et les attaques surgissent dans les deux sens. La division qui s'était installée au sein de la communauté oblate sous la présidence d'Allende n'est donc pas résolue par l'expulsion du pays des missionnaires les plus engagés et se poursuit au-delà des frontières du Chili. Le ton est dorénavant plus agressif et la séparation semble définitive. Ainsi, le Père Veillette dénonce la vision du Chili exposée par ses anciens confrères dans les journaux québécois : «Beaucoup de commentaires sur ces événements [le coup d'État] ont été faits au Québec par des témoins oculaires, mais victimes de leurs idéologies marxistes.¹⁸» Le missionnaire cherche ainsi à discréditer la position adoptée par les oblats expulsés du Chili et à miner l'autorité morale qu'on leur accorde au Québec en mettant en doute leur objectivité face aux événements. Le Père Veillette pousse même

¹⁵ Archives des oblats de Marie Immaculée, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), Maurice Veillette, o.m.i., «Lettre ouverte datée du 18 novembre 1973», *Le Devoir*, 16 janvier 1974.

¹⁶ Ovide Bastien, *Chili, le coup divin*, Montréal, Éditions du Jour, 1974, p. 78

¹⁷ Maurice Veillette, o.m.i., *loc. cit.*

¹⁸ *Ibid.*

davantage la réflexion en affirmant que les religieux expulsés du Chili mentent sciemment à la population québécoise :

Je vois dans certains journaux de gauche du Québec des reportages qui ne sont que des tissus de mensonges, d'exagérations flagrantes et de suppositions sans fondement que les lecteurs, il va de soi, ne sont pas en condition de vérifier. Certains auteurs de ces informations qui ont fui sous les menaces, s'ils voulaient être sincères, pourraient parler en connaissance de cause [...] ¹⁹

Ce discours atteste du profond désaccord qui agite la communauté suite au coup d'État. Le vocabulaire démontre la rancœur entretenue par certains oblats à l'égard de leurs confrères expulsés. En effet, les missionnaires qui ont quitté le Chili ne sont pas présentés comme des victimes, mais sont plutôt accusés d'avoir «fui» par peur de la répression. On perçoit également une critique implicite de l'engagement politique de certains missionnaires qui sont dès lors considérés comme les seuls responsables de leur départ du Chili.

D'autre part, les religieux expulsés critiquent également les positions adoptées par certains missionnaires québécois demeurés au Chili. Les journaux sont encore une fois l'espace privilégié pour dénoncer les opinions de la partie adverse. Ainsi, dans une lettre ouverte publiée dans *La Presse* le 24 novembre 1975, la communauté chrétienne chilienne de Montréal dénonce les prêtres qu'ils jugent complices de la dictature : «Nous manifestons notre consternation devant le fait que quelques évêques et pasteurs appuient publiquement la dictature, se séparant ainsi de la communauté chrétienne.²⁰» Si le ton semble moins agressif que celui des partisans de la dictature, le jugement est irrévocable : aucun «véritable» chrétien ne peut donner son appui à la junte militaire. D'autres, plus modérés, dénoncent la naïveté de certains religieux qui ont cru aux discours de la junte militaire au lendemain du coup d'État : «Certes, l'ensemble des évêques a péché par une énorme naïveté : démocrates-chrétiens pour

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), Communauté chrétienne chilienne de Montréal et Chrétiens pour la solidarité avec le Chili, «Lettre des lecteurs : la persécution au Chili», *La Presse*, 24 novembre 1975.

la plupart, ils pensaient assister à un mini-coup d'État bien contrôlé et se retrouvent dans l'horrible rôle de l'apprenti sorcier.²¹» À la fin de l'année 1973 et au début de 1974, la division semble définitive au sein de la communauté oblate. Les interprétations du coup d'État sont contradictoires et confirment la scission qui a affecté la communauté depuis la présidence d'Allende. Loin de rassembler les missionnaires oblats contre un ennemi commun, le coup d'État exacerbe les différentes sensibilités politiques des oblats que nous avons mentionnées dans le chapitre précédent et signe la fin d'une époque pour la mission catholique québécoise au Chili.

En 1973, le discours des Pères oblats expulsés du Chili, s'il est le plus médiatisé, n'est pourtant pas toujours bien accueilli par le clergé québécois. L'attitude adoptée par les missionnaires expulsés ou interdits de retour au Chili est ainsi généralement défensive. En effet, ils semblent se sentir obligés de plaider les raisons de leur implication politique:

On nous accuse, explique le Père Quévillon, de faire de la politique. C'est qu'on a découvert que l'injustice, ce qui faisait que la richesse, la dignité d'homme cachée dans les travailleurs n'arrivaient pas à surgir, c'était les structures économiques; et ça se transforme par des moyens politiques. Nous, on a accompagné les gens dans cette lutte sans nous faire politiciens.²²

Dans la même entrevue, le Père Quévillon mentionne également se sentir jugé par ses collègues et se déclare surpris de leur agressivité et de leur manque de compréhension à l'égard des missionnaires expulsés du Chili²³. Par ailleurs, le Père Jean Ménard affirme que le ton de ses confrères à son retour du Chili se voulait accusateur: «On nous avait envoyés pour lutter contre le communisme, mais quand on est revenu on s'est fait accuser d'être avec les

²¹ Hélène Pelletier-Baillargeon, «Des choses pertinentes pour le Québec: une entrevue avec Jean Ménard du comité Québec-Chili», *Maintenant*, no 130 (novembre 1973), p. 14.

²² *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), Richard Wallot, «Un missionnaire expulsé du Chili: On nous a coupé le souffle», *Dimanche-Matin*, 25 novembre 1973, p. 69.

²³ *Ibid.*

communistes.²⁴» En 1973 donc, le discours élaboré par les missionnaires expulsés du Chili semble généralement mal reçu dans le clergé québécois, non seulement à cause des idées socialistes qu'il véhicule, mais également à cause de la politisation des religieux qu'il sous-entend.

4.2 L'œuvre des oblats sous la dictature de Pinochet (1974-1982)

4.2.1 Le retour de l'orthodoxie dans le discours

Comme il a déjà été mentionné, le discours missionnaire, dans les années qui suivent le coup d'État, s'éloigne considérablement de ce qu'il était entre 1970 et 1973. En effet, la tendance se renverse complètement et tout ce qui a trait au domaine politique devient de plus en plus rare, voire inexistant. On assiste plutôt à un renouveau religieux et la place accordée dans le discours à ce thème est accrue. Ces modifications semblent tributaires des transformations qui affectent la communauté après le coup d'État. Échaudée par l'expulsion des missionnaires engagés politiquement, la communauté cherche à éviter ces questions. En effet, si le discours de solidarité envers les pauvres existe toujours, lorsque le sujet est traité, les références religieuses sont dorénavant omniprésentes. Ainsi, on affirme que «l'Église ne [peut] se contenter de parler, de dénoncer, de réclamer justice. Pour être fidèle à l'Évangile de Jésus, elle doit vivre la parabole du bon Samaritain.²⁵» Le rôle accordé à l'Église est toujours de réclamer la justice pour les pauvres, toutefois elle ne le fait plus en sollicitant ouvertement une plus grande justice sociale, mais en aidant les pauvres dans leurs épreuves, en «bon Samaritain». Par rapport au discours missionnaire de la période 1970-1973, qui réclamait des changements profonds dans les structures de la société pour aider les pauvres à parvenir à gagner leur libération, le contraste est significatif. Les missionnaires souhaitent dorénavant pallier aux conséquences de la pauvreté plutôt que de s'attaquer à ses causes.

²⁴ Entrevue réalisée avec Jean Ménard, 12 août 2009.

²⁵ Lionel Goulet, o.m.i., *Réflexions sur l'histoire économique, sociale, politique et religieuse du Chili depuis les années 1930 à nos jours*, Texte non publié, 1989, p. 18.

Dans le même ordre d'idées, on nie les positions de 1970 et tout ce qui concerne le domaine politique est dorénavant considéré suspect. Ce qui touche à ce thème est mis au banc des accusés:

Le pire qui pourrait vous arriver, ce n'est pas le changement ou le maintien de telle ou telle structure sociale, le succès ou l'échec d'une grève de plus ou de moins. Le pire pour votre monde serait que tant de chrétiens ne pensent plus comme chrétiens, ne parlent plus comme chrétiens, n'agissent plus comme chrétiens. On ne construit pas une maison avec des poutres pourries.²⁶

Cet extrait démontre que le discours politiquement engagé qui domine entre 1970 et 1973 a laissé des traces dans la communauté. Les missionnaires veulent faire table rase du passé et reconstruire l'œuvre de la mission sur de nouvelles bases, davantage consacrées à la religion et imperméables au contexte politique.

Dans le discours missionnaire donc, tous les éléments sont mis en place pour s'éloigner de la période précédente. Cet objectif passe obligatoirement par le rejet de tout ce qui a trait à la politique et à l'action sociale engagée. La période qui va de Vatican II à la fin de la présidence d'Allende, soit de 1962 à 1973, est par ailleurs considérée comme un épisode de «crises et [d']épreuves»²⁷ dans l'histoire de la communauté. D'autre part, dans le cadre de la mission, l'époque de la dictature, de 1974 à 1988, est présentée comme une période de «reprise et de renouveau»²⁸. C'est une curieuse dénomination pour une période si sombre de l'histoire du Chili, mais qui ne réfère pas à la situation politique du moment sinon à la fin d'une époque de division et de tension au sein de la communauté. Dans son rapport annuel de 1980, la province oblate du Chili, tout en ayant pris un certain recul par rapport aux événements et bien que la brutalité de la dictature soit dorénavant impossible à nier, considère toujours que le gouvernement de l'Unité populaire a été un événement négatif pour

²⁶ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/68- (Chili, correspondance et documents 1976-1982), «Lettre de Guido Blanchette aux parents et amis missionnaires», 6 décembre 1979.

²⁷ Oscar González o.m.i., et Laurent Roy o.m.i., *loc. cit.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*

la communauté. Dans ce même rapport, les oblats classent les effets de la dictature sur l'Église chilienne et la mission dans la catégorie des événements positifs : « [...] l'attitude prophétique qui anime l'Église du Chili dans la défense des droits de l'Homme nous aide à vivre notre charisme oblat.²⁹ » Ces éléments attestent de l'état d'esprit qui domine dans la communauté après l'expulsion des missionnaires oblats engagés politiquement et la volonté d'oublier cet épisode de l'histoire de la communauté oblate du Chili pour se tourner vers l'avenir.

Le discours à tendance socialiste ne disparaît pourtant pas complètement de la communauté oblate au lendemain du coup d'État au Chili. Cependant, il est plus aisé de limiter sa diffusion dans la mesure où il n'est plus le reflet de l'opinion de la majorité. L'engagement politique et social est ainsi plus ouvertement condamné :

Ce que vous me dites du Père Jutras, je le soupçonnais déjà depuis assez longtemps. Il a fait partie d'un groupe politique ici au Chili, qui n'avait pas de définition précise peut-être mais qui s'inspirait de la doctrine marxiste-léniniste. [...] qu'il soit sincère dans son don de lui-même pour la cause des pauvres, je le crois. Mais qu'il voit toutes les conséquences de ses engagements marxistes, j'en doute.³⁰

Il apparaît clairement que la tendance dominante au sein de la communauté a changé et les autorités de la congrégation ne sont plus prêtes à laisser s'exprimer ouvertement un discours à tendance socialiste chez les oblats du Chili. Cette lettre démontre également que, même si les tensions de la période 1970-1973 ont disparu suite à l'expulsion du Chili des oblats les plus engagés, il n'existe toujours pas de consensus dans la communauté.

²⁹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), «Rapport de la province du Chili pour le chapitre général de 1980», p. 1.

³⁰ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/68- (Chili, correspondance et documents 1976-1982), «Lettre de Lionel Goulet, o.m.i., à Guy Jalbert, o.m.i.», 23 août 1976.

Avec le rejet des thématiques se rapportant à la politique, surgit chez les oblats un nouvel intérêt pour l'œuvre d'évangélisation. En effet, si entre 1970 et 1973 c'est le thème de la libération intégrale de l'Homme qui revient le plus souvent dans les rapports de la province du Chili, sous la dictature de Pinochet c'est celui de l'évangélisation qui retient l'attention. Comment parvenir à une évangélisation plus satisfaisante et comment amener les gens à s'y intéresser, voilà les questions qui sont au cœur des interrogations des oblats entre 1974 et 1982. On note donc un retour à des préoccupations antérieures, principalement celles qui ont précédé et suivi immédiatement Vatican II, puisqu'on reconnaît toujours la nécessité de la relation d'aide avec les pauvres : « Les pauvres n'ont pas de voix, ils n'ont pas de tribune, ils ont besoin d'être écoutés, d'être pris en compte et qu'on leur fasse justice.³¹ » Toutefois, si les missionnaires reconnaissent l'obligation de se mettre d'abord au service des plus démunis, c'est par le biais de l'éducation religieuse qu'ils entendent dorénavant accomplir cette œuvre : « Il faut aider aussi les gens à discerner l'essentiel dans le message évangélique et ce qui est secondaire. Il faut respecter les expressions de piété populaires : au lieu d'enlever les signes et symboles apparemment magiques, il faut récupérer leur signification véritable.³² » Sous la dictature de Pinochet, on note donc un retour aux thèmes clés du concile Vatican II dans le discours missionnaire. Les différences, dans les idées exprimées et le vocabulaire employé, avec ce qui avait cours entre 1970 et 1973 sont frappantes. Ainsi, les masses marginales, au cœur du discours de 1973, sont remplacées par le terme plus neutre de «pauvres» et la libération intégrale de l'Homme est substituée par l'enseignement du message évangélique.

Il est cependant important de souligner que la censure peut être responsable, jusqu'à un certain point, de l'absence de discours politique dans la correspondance des missionnaires oblats du Chili. En effet, plusieurs lettres personnelles de cette période comportent la mention : « Cette lettre vous vient mise à la poste au Canada afin d'éviter toute censure³³ », ce

³¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), «*Reavivar el Carisma. Bolletín de reflexión, investigación e intercambio de los misioneros oblatos de la provincia de Chile*», no 36, 1977, p. 2.

³² *Ibid.*, p. 1.

³³ *Archives des oblats de Marie Immaculée*.

qui pourrait expliquer en partie la prudence des oblats et leur volonté d'éviter toutes références politiques dans leur correspondance, même privée. Ainsi, si l'on assiste bel et bien à la disparition progressive du message politique et à un retour de l'élément religieux dans le discours, il ne faut pas négliger l'impact que peut avoir la censure exercée par la junte militaire à cet égard. L'exil de nombreux oblats trop politisés aux yeux des militaires peut avoir poussé les missionnaires demeurés au Chili à insister sur le sentiment religieux pour prouver leur bonne volonté et ainsi pouvoir demeurer au pays afin d'y accomplir leur œuvre apostolique.

4.2.2 Une action sociale renouvelée

Tout comme le discours, l'action sociale missionnaire connaît de nombreuses transformations suite au coup d'État. On peut parler, jusqu'à un certain point, de retour en arrière puisque l'on mise sur une action sociale plus neutre, qui a pour objectif principal l'évangélisation de la population. Cependant, quelques éléments de nouveauté s'insèrent dans l'action missionnaire puisque de nouvelles formes d'aide aux pauvres sont exigées par la mise en place de la dictature. Mais avant d'aborder ce thème plus en profondeur, il convient d'examiner quelques exemples d'action sociale qui démontrent la volonté des missionnaires de revenir à une définition plus orthodoxe de la mission. Au cœur de l'œuvre de la mission se trouve ainsi la «pastorale des vocations», qui rappelle le premier objectif des oblats lors de leur arrivée au Chili, la formation du clergé local. Plusieurs nouvelles œuvres sont mises en place en ce sens, notamment l'ouverture de la *Casa vocacional Emaus* à Santiago qui a pour but d'aider les jeunes à discerner leur vocation et celle du scolasticat, «*Cristo libertador*», en 1979³⁴. L'acceptation de nouvelles paroisses, impensable quelques années auparavant, devient également une priorité pour l'action missionnaire sous la dictature de Pinochet.

³⁴ Oscar González, o.m.i., et Laurent Roy, o.m.i., *loc. cit.*, p. 13.

Promouvoir la pastorale des vocations est par ailleurs considéré comme l'un des objectifs principaux de la mission dans le rapport de la province du Chili de 1980. Dans la formation des futurs oblats chiliens, on mise sur plusieurs aspects, mais aucun ne rejoint ceux de 1970-1973. En effet, on ne recherche pas la conscientisation de la jeunesse comme dans le cadre des *comunidades juveniles*, mais on insiste plutôt sur l'aspect profondément religieux de la vie oblate : «importance de la vie communautaire, expérience de Dieu, prière et travail apostolique auprès des pauvres.³⁵» Cette façon d'envisager la formation des futurs oblats met en relief les efforts accomplis par la communauté afin de revenir à une conception plus orthodoxe du rôle du missionnaire.

La nouvelle action sociale des oblats, sous la dictature de Pinochet, est engagée auprès des communautés chrétiennes de base et dans l'action éducative, mais jamais engagée politiquement. L'action directe des missionnaires auprès des ouvriers et des syndicats laisse ainsi la place à l'action auprès des communautés de base : «Les *cursillos* semblent avoir repris leur souffle, le renouveau charismatique veut vivre malgré le manque d'attention pastorale théologique et spirituelle.³⁶» L'œuvre traditionnelle d'enseignement des missionnaires dans le cadre des paroisses est également au cœur du travail des oblats : «Pendant ce temps, dans les paroisses nous continuons notre travail. C'est surtout la catéchèse qui doit occuper la majeure partie de notre temps.³⁷» Encore une fois, on remarque une évolution significative de l'action sociale depuis le coup d'État de 1973. Ce qui auparavant était considéré comme aliénant et inutile, le travail au sein des paroisses, est dorénavant l'essence même de l'œuvre missionnaire.

Les préoccupations des missionnaires à l'égard des Chiliens changent également après le coup d'État. En effet, les conditions matérielles des gens retiennent moins l'attention et ce

³⁵ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/71- (Chili, documentation 1975-1990), «Rapport de la province du Chili pour le chapitre général de 1980», p. 3.

³⁶ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), «Lettre de Raymond Marie Poulin, o.m.i., aux parents et bienfaiteurs», 28 novembre 1983.

³⁷ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/68- (Chili, correspondance et documents 1976-1982), «Lettre de Jean-Marie Gingras, o.m.i., aux parents et amis», 29 août 1980.

sont plutôt les besoins spirituels de la population qui deviennent la priorité de la mission. Ces nouvelles préoccupations marquent également le retour du travail plus traditionnel du prêtre, celui qui dans les années 1950-1960 occupait la majeure partie du quotidien des missionnaires, l'administration des sacrements³⁸. Il apparaît donc que, bien que les oblats considèrent cette époque comme celle du renouveau, l'action sociale sous la dictature de Pinochet est principalement un assemblage des différents éléments qui la composent entre 1948 et 1970, c'est-à-dire entre le moment de l'établissement des oblats au Chili et celui de l'arrivée au pouvoir de l'Unité populaire.

Pourtant, la situation sociopolitique du Chili sous la dictature de Pinochet force les missionnaires québécois catholiques à s'adapter à de nouveaux problèmes sociaux. L'usage de la torture, la séparation des familles à cause de l'exil, les assassinats politiques et les emprisonnements injustifiés appellent notamment à une nouvelle action sociale missionnaire. Le travail de certains religieux au sein du *Vicariat pour la Solidarité*, mis en place après le coup d'État par l'épiscopat chilien, en est un bon exemple. Contrairement à l'action sociale du début de la décennie 1970, cette œuvre est encadrée par l'épiscopat et, malgré le fait que son objectif principal soit de venir en aide aux victimes de la dictature, elle ne se veut pas politisée. Les oblats mettent par ailleurs l'accent sur l'aspect religieux de cet apostolat :

Nous pouvons décrire et qualifier cette œuvre du *Vicariat pour la Solidarité* comme une œuvre éminemment pastorale, inspirée de la parabole du bon Samaritain. Un travail profondément évangélisateur, surtout dans les secteurs que la pastorale de l'Église n'atteint pas habituellement.³⁹

C'est donc le sentiment religieux qui est présenté comme la source de ce travail social et non le sentiment d'injustice face à une dictature brutale qui engendre la pauvreté et la violence.

³⁸ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/68- (Chili, correspondance et documents 1976-1982), «Lettre de Raymond-Marie Poulin, o.m.i., aux parents et amis», 15 novembre 1979.

³⁹ Lionel Goulet, *op. cit.*, p. 20.

4.2.3. Le Chili dans le discours missionnaire au Québec

Entre 1974 et 1982, on observe un véritable renversement de la situation entre le Québec et le Chili. En effet, alors que l'on note un retour en force de l'orthodoxie religieuse et une évacuation des thèmes politiques chez les missionnaires québécois au Chili, dans la presse catholique missionnaire canadienne, un intérêt grandissant surgit pour le thème du socialisme chrétien. Par ailleurs, en avril 1974, une rencontre internationale des *Chrétiens pour le Socialisme* se tient dans la ville de Québec. Le fait que cette rencontre se tienne au Canada, un an à peine après le retour des religieux expulsés du Chili, paraît tributaire, jusqu'à un certain point, des efforts des missionnaires pour amener le thème du socialisme chrétiens sur la place publique. Le document publié suite à la rencontre d'avril 1974 aborde par ailleurs de nombreux thèmes semblables à ceux soulevés par les religieux québécois en mission au Chili entre 1970 et 1973 : «*In the context of transnational capitalism today, many of us have discovered that our living, reflection, communication and celebration of faith in Christ find their true place in commitment to a liberating and revolutionary praxis within history.*»⁴⁰ Cet extrait atteste de la nouvelle tendance en faveur du socialisme chrétien qui se développe au Québec vers la fin des années 1970.

Le rôle des missionnaires québécois exilés du Chili dans l'avènement d'un plus grand intérêt pour le thème du socialisme dans la presse catholique missionnaire québécoise est difficile à déterminer. Par contre, il est indéniable qu'une évolution apparaît vers la fin des années 1970 et au début des années 1980. Ainsi, plusieurs textes de Dom Helder Camara, archevêque de Olinda et de Recife au Brésil, réputé pour son engagement envers les pauvres et son attachement à la théologie de la libération, sont publiés dans le *Bulletin de l'Entraide missionnaire*⁴¹. Alors que le mot «libération» semble proscrit au Chili dans la communauté missionnaire québécoise, la revue catholique publiée en 1975 une entrevue de Dom Camara où

⁴⁰ Christians for Socialism, *Social Scientist*, vol. 4, no 2 (sept. 1975), p. 51.

⁴¹ Bulletin publié par l'organisme *Entraide missionnaire*, qui a pour rôle d'encadrer sur le plan paroissial les différents groupements missionnaires de la province. Cet organisme n'exerce cependant qu'une autorité morale sur ces derniers.

ce dernier insiste au contraire sur l'utilité du terme et refuse de le substituer par celui plus politiquement neutre de «développement»:

[...] je suis d'accord avec ceux qui préfèrent aujourd'hui le terme libération, parce que lorsque l'on parle de développement, on parle très souvent d'une croissance économique au service des privilégiés, et dont le prix est très lourdement payé par des milliers, et même des millions de personnes dans le monde entier.⁴²

Non seulement la revue n'hésite pas à aborder la question sensible de la théologie de la libération, mais implicitement, elle souligne celui de l'exploitation d'une classe par une autre. Ces thèmes rappellent ceux privilégiés par les oblats du Chili entre 1970 et 1973 mais qui sont, suite au coup d'État, évacués du discours missionnaire.

L'engagement politique des prêtres, perçu comme la cause de tous les malheurs de la communauté oblate au Chili, est mieux accueilli dans le cercle catholique missionnaire québécois au début des années 1980. À tout le moins, le discours est plus conciliant et tend à démontrer que le problème ne se situe pas sur le plan de l'engagement politique des prêtres, mais sur celui de la perception erronée de cet engagement par les régimes totalitaires : « La réalité, inévitable en Amérique latine, est que lorsque le pasteur, dans un État de sécurité nationale, veut réaliser la tâche de la promotion des droits de l'Homme [...] il est accusé de faire de la politique et est persécuté à ce titre.⁴³ » Le blâme est ainsi dirigé vers les régimes de sécurité nationale, dont fait partie la dictature de Pinochet au Chili, qui perçoivent le travail social et apostolique du prêtre comme une action politique.

⁴² Jacques Babin, «Dom Helder Camara et la violence des pacifiques», *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. XVI, no 2 (juin 1975), p. 226.

⁴³ Karl Lévesque, «L'Église dans la société nationale et internationale», *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. XX, no 2 (mai 1979), p. 86.

La presse missionnaire catholique québécoise semble également plus prompte à défendre les thèmes de la période 1970-1973 que l'ensemble de la communauté catholique. En effet, dans un article publié dans le *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, le Père Karl Lévesque défend la théologie de la libération même si cette dernière a été condamnée à deux reprises lors de la rencontre de Puebla par le pape Jean-Paul II. Le Père Lévesque explique cette position en affirmant que «le pape a certainement été fort mal prévenu sur le compte de la théologie de la libération.⁴⁴» La presse missionnaire catholique québécoise remet ainsi en question la clairvoyance du pape sur ce thème, de même que la pertinence d'adhérer à la condamnation papale. Cet article confirme que certains missionnaires du Québec sont prêts à défendre la théologie de la libération, étroitement associée depuis les années 1970 à la pensée socialiste, et ce malgré la condamnation officielle de l'Église. Cet élément atteste encore une fois du décalage qui apparaît entre la pensée missionnaire au Canada et au Chili. En effet, on défend dorénavant au Québec des thèmes chers aux missionnaires du Chili durant le gouvernement de l'Unité populaire et qui ont été complètement abandonnés suite à la dictature de Pinochet.

Dans certains cas, la presse catholique missionnaire du Québec se fait même l'écho d'un discours chilien qui est à contre-courant de celui des missionnaires québécois entièrement tourné vers la religion, apolitique et dénué de toute critique directe à l'égard de la dictature. Ce discours des missionnaires québécois au Chili est par ailleurs tellement éloigné du domaine politique qu'il s'abstient de commenter le prolongement de la dictature ou encore la corruption lors du plébiscite de 1980. Le plébiscite est pourtant un événement politique majeur puisqu'il doit déterminer si le «mandat» des forces armées, après plus de six années au pouvoir, sera reconduit pour une période de huit ans⁴⁵. Le *Bulletin de l'Entraide missionnaire* cependant, publie la lettre d'une religieuse chilienne qui dénonce l'absence de démocratie au Chili et la mascarade du plébiscite de 1980 : « Le pays a un mois pour étudier la Constitution. Puis, honnêtement, en bons Chiliens, nous devons tous dire OUI. Si nous

⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵ José del Pozo, *Le Chili contemporain, quelle démocratie?*, Québec, Nota Bene, 2000, p. 102.

disons NON...on n'a jamais su ce que cachait cette menace!⁴⁶» La religieuse dénonce par la suite le résultat du plébiscite et les inégalités sociales qui règnent dans le pays : «Quelques autos luxueuses – il paraît qu'il y a des gens heureux au Chili - défilent en klaxonnant vers le centre-ville. Dans notre quartier pauvre règne un lourd silence.⁴⁷» Cette dénonciation ouverte de l'injustice et de la corruption au Chili contraste avec le discours des missionnaires québécois. L'aspect religieux est absent de cet extrait, c'est un discours qui attaque le gouvernement, qui critique et dénonce le non-respect des droits politiques des Chiliens. Il est probant que la presse catholique missionnaire québécoise ose publier ce type de témoignages pourtant absent de la correspondance des religieux en mission au Chili. Ceci illustre une nouvelle fois le fait que les missionnaires au Québec auraient été davantage portés à insister sur l'aspect politique de la situation du Chili que les missionnaires oblats demeurés au pays après le coup d'État.

4.3 L'œuvre missionnaire et la transition vers la démocratie (1983-1990)

4.3.1 La transition vers la démocratie dans le discours

La transition vers la démocratie au Chili et le climat de contestation populaire qu'il soulève dans la société chilienne ouvre la voie à une nouvelle légitimité de l'intérêt pour le thème politique chez les missionnaires oblats. Le retour de la démocratie devient ainsi peu à peu synonyme de la défense des droits de l'Homme dans le discours des religieux québécois au Chili. La *Concertación*, qui rassemble différents partis politiques luttant pour le retour de la démocratie au pays, reçoit par ailleurs l'appui des Pères oblats qui la perçoivent comme l'œuvre de la Démocratie chrétienne⁴⁸. Si l'on peut être porté à croire que le rôle de la Démocratie chrétienne et le caractère relativement modéré de la *Concertación* ont été les principaux facteurs expliquant le support des missionnaires à l'organisation, il semble que le

⁴⁶ *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, «En bref à travers le monde- Chili», vol. XII, no 3 (oct. 1980), p. 157.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Lionel Goulet, *op. cit.*, p. 10.

climat politique du moment ait également influencé cette option. En effet, la position des oblats est réglée en grande partie sur celle de l'épiscopat chilien. Ainsi, si l'épiscopat avait toléré le coup d'État au lendemain de la dictature, la décennie 1980 marque l'opposition de plus en plus farouche de l'Église chilienne face à cette dernière. La vision des missionnaires quant à la situation du Chili est par ailleurs bien résumée par le Père Paul-Émile Charland dans un article sur l'avenir de l'Amérique latine : «Depuis 1973, le Chili vit sous un régime militaire, d'abord approuvé par la population, mais aujourd'hui détesté de tous.⁴⁹» Cet extrait illustre la position des oblats qui s'accordent dorénavant le droit de dénoncer le régime puisqu'il est de plus en plus évident pour eux que la réaction, la dictature qui dure depuis plus de dix ans, est disproportionnée, par rapport à ce qu'était la menace, l'Unité populaire. Toutefois, les oblats reconnaissent toujours implicitement la pertinence du coup d'État en 1973. Dans la seconde moitié des années 1980, le discours des oblats ne renie donc pas le coup d'État en soi, mais il critique ses conséquences à long terme.

Si les contestations sociales qui secouent le Chili à partir de 1983 ne rétablissent pas immédiatement la démocratie au pays, elles permettent cependant une nouvelle liberté de parole qui affecte le discours missionnaire. La critique politique surgit dès lors plus aisément dans la correspondance. Le sentiment que le Chili se trouve dans une impasse affecte de plus en plus le discours : «Tu dois suivre les nouvelles qui viennent du Chili. On est revenu cinq ans en arrière. Nos libertés sont réduites au minimum. On peut encore aller aux "toilettes" sans demander à Pinochio ah...ah.⁵⁰» On perçoit alors dans la correspondance l'exaspération des missionnaires, mais également une nouvelle indignation, ou du moins une indignation plus ouvertement affichée, par rapport au contrôle exercé par la dictature. En effet, avant 1983, aucune mention des exactions de la junte n'est faite si ce n'est pour affirmer implicitement que les droits de l'Homme sont bafoués, ce qui est sans doute le résultat d'une certaine autocensure de la part des missionnaires. Cependant, durant l'année 1984, le climat politique au Chili incite à une dénonciation plus franche de la répression du régime. Les

⁴⁹ Paul-Émile Charland, o.m.i., «Défendre la vie en Amérique du Sud», *Apostolat*, vol. 55, no 5 (sept. 1985), p. 14.

⁵⁰ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), «Lettre de Jean-Marie Gingras, o.m.i., à Marc Bilodeau», 9 novembre 1984.

oblats mentionnent alors la violence à laquelle sont quotidiennement confrontés les religieux: « Par deux fois, je me suis retrouvé dans des réunions de religieux et de prêtres qui ont été dissoutes par les gaz lacrymogènes. Ici, les membres du clergé ont le privilège de recevoir les meilleurs coups de botte et les insultes les plus grossières de la part des “forces de l’ordre”.⁵¹ » Comme pour la population chilienne, la junte a perdu sa légitimité aux yeux de la communauté oblate. Le discours connaît alors des bouleversements significatifs mais, quoique plus ouvertement critique, il demeure modéré se bornant à dénoncer un régime qui a déjà perdu l’appui de la population sans appeler toutefois à son renversement.

Il n’existe donc pas, même entre 1983 et 1990, une politisation du discours comparable à celle de la période du gouvernement de l’Unité populaire chez les missionnaires québécois catholiques au Chili. Par ailleurs, le regard que porte la communauté sur l’engagement politique des prêtres reflète une volonté de ne pas reproduire, dans la seconde moitié des années 1980, les mêmes «erreurs» qu’au début des années 1970 :

Dans les années ’70, un grand nombre de chrétien-ne-s se sont radicalisé-é-s sur le plan social et politique, mais l’Église n’avait pas toute la maturité pour les aider à saisir l’importance majeure de garder à leur foi leur dynamique propre. Il en est résulté que plusieurs se sont vidés dans la politique [...] mais y ont également laissé leur foi. Aujourd’hui, plein de chrétien-ne-s se réinvestissent dans le social et le politique mais il n’est plus question de délaisser ou de négliger la foi.⁵²

Cet extrait démontre que si la transition vers la démocratie ouvre la voie à une critique plus ouverte de la junte militaire, les religieux ne sont toutefois pas disposés à revenir au discours politiquement engagé qui prévaut entre 1970 et 1973.

⁵¹ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), «Lettre de Guido Blanchette, o.m.i., aux parents et amis missionnaires», 1^{er} septembre 1986.

⁵² *Bulletin de l’Entraide missionnaire*, «Au Chili, de nouveaux agirs chrétiens», vol. XXVII, no 1 (mars 1985), p. 7.

4.3.2 Priorités et contrôle de l'action sociale

Le contexte de la mission des oblats au Chili dans la seconde moitié des années 1980 évolue considérablement. Très peu de missionnaires québécois demeurent dans les régions minières isolées puisque l'industrie du salpêtre a largement décliné durant la dernière décennie. Les missionnaires sont dorénavant répartis principalement dans les quartiers pauvres des grandes villes comme Antofagasta et Santiago. Les priorités de la mission sont également redéfinies. Les Pères oblats les répartissent dans trois catégories principales. Le premier objectif est toujours celui qui prévalait à l'arrivée des oblats au Chili en 1948: «Tout oser pour que la congrégation devienne réellement chilienne dans le plus court délai possible grâce à des vocations du pays.⁵³» Cet objectif est partiellement atteint dans la seconde moitié des années 1980 puisque le nombre de vocations chiliennes augmente. La formation des aspirants oblats occupe alors une part importante de l'action missionnaire dans la deuxième moitié des années 1980. La seconde priorité de la communauté concerne encore une fois un élément récurrent de l'histoire des oblats au Chili, l'éducation et tout particulièrement l'œuvre du collège *San José* d'Antofagasta qui connaît un regain de vitalité depuis le coup d'État. La troisième priorité quant à elle touche à l'action des oblats en faveur des droits de l'Homme et réaffirme la nécessité pour les missionnaires de poursuivre dans cette voie : «Les injustices se multiplient et sont même légalisées [...]»⁵⁴ Bien que cette priorité existe entre 1974 et 1982, elle est réaffirmée avec plus de vigueur dans la période de la transition vers la démocratie.

Dans la seconde moitié des années 1980, l'action sociale ne connaît pas un souffle de politisation aussi important que celui du discours. Si le travail des oblats en faveur de la lutte pour les droits de l'Homme peut indiquer le contraire, les missionnaires prennent toujours soin de souligner le caractère profondément religieux de cette œuvre : «Tout apôtre, pour ne

⁵³ Maurice Veillette, o.m.i., «Priorités missionnaires des oblats du Chili», *Apostolat*, vol. 55, no 5 (sept. 1985), p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*

pas trahir sa vocation et sa mission, doit imiter constamment le bon Samaritain.⁵⁵» Le cœur de l'action missionnaire est par ailleurs toujours celui que nous avons identifié pour la période allant de 1974 à 1982: catéchèse, pastorale familiale, travail auprès des communautés de base, formation du clergé local et évangélisation des pauvres par le biais de l'enseignement⁵⁶. L'action sociale des oblats du Chili ne connaît donc pas de transformation majeure entre 1974 et 1990.

Par ailleurs, lorsqu'un missionnaire s'éloigne de ce type d'œuvre pour favoriser une action plus socialement engagée, il fait l'objet de réprimandes de la part des autorités de la congrégation. Ainsi, le provincial du Chili, le Père Claude Brisson, s'adresse à un missionnaire qui ne semble pas avoir suivi les directives de la communauté :

La province oblate n'est pas d'accord avec le type d'apostolat que tu exerces à Santiago, et je ne crois pas non plus qu'il corresponde aux critères d'évangélisation que les Oblats d'Amérique latine ont élaborés dans leur session conjointe avec le conseil général en septembre dernier [...]⁵⁷

L'action sociale des oblats demeure donc très modérée et apolitique jusqu'à la fin de la dictature au Chili, mais ce fait est en partie tributaire de l'encadrement plus strict des oblats demeurés au pays après le coup d'État. On remarque ainsi que, contrairement à ce qui avait cours entre 1970 et 1973, au moment de la transition vers la démocratie au Chili, la politisation du discours n'est pas reflétée dans l'action sociale des missionnaires.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Marcel Gauthier, o.m.i., «Nos missionnaires nous écrivent», *Apostolat*, no 2 (mars-avril 1985), p. 20.

⁵⁷ *Archives des oblats de Marie Immaculée*, Fonds 4J2/69- (Chili, correspondance et documents 1983-1990), «Lettre de Félix Vallée, o.m.i., à Claude Brisson, o.m.i.», 24 septembre 1984.

Encore une fois, l'analyse démontre que la politisation des missionnaires québécois catholiques au Chili est parallèle à l'évolution du climat politique du pays. La dictature, par sa brutalité et sa longue durée, musèle le désir de changement qui avait animé la communauté oblate entre les années 1970 et 1973. L'élection de Patricio Aylwin en 1990 et le rétablissement de la démocratie au Chili ne parviennent pas à raviver ce vent de changement alors que le contexte sociopolitique chilien et mondial ne se prête plus à la politisation du discours et de l'action missionnaire.

CONCLUSION

L'expérience sociopolitique vécue par les missionnaires oblats au Chili entre 1948 et 1990 est exceptionnelle. En effet, elle concentre en un seul endroit et sur deux décennies, 1960 et 1970, tous les grands courants politiques qui ont marqué l'histoire latino-américaine du siècle dernier. Ce mémoire se voulait une analyse de cette expérience unique au travers du regard d'acteurs particuliers, les missionnaires québécois catholiques. Pour ce faire, nous avons étudié l'évolution du discours et de l'action sociale des religieux québécois en mission au Chili depuis l'arrivée des pères oblats au pays jusqu'à la fin de la dictature du général Augusto Pinochet. Puisqu'elle était, d'un point de vue quantitatif¹, la congrégation québécoise la plus importante au Chili, l'organisation des oblats de Marie Immaculée a été au centre de notre étude.

C'est l'aspect politique de l'œuvre missionnaire, jusque-là peu exploré dans l'historiographie québécoise, qui a servi de point de départ à notre étude. Outre l'évolution du discours et de l'action missionnaire sur les quatre décennies qui ont jalonné notre recherche, nous avons donc également recherché les signes de politisation chez les religieux en mission au Chili. Quels ont été les facteurs de politisation pour les missionnaires québécois au Chili, étaient-ils généralement d'ordre religieux, social ou politique? Comment l'intérêt pour le domaine politique a-t-il été perçu dans la communauté, était-il généralisé? De quelle nature a été l'action sociale générée par la politisation des religieux québécois en mission au Chili?

La méthode que nous avons privilégiée afin d'apporter des réponses satisfaisantes aux questions que nous avons soulevées a consisté principalement dans le dépouillement de la

¹ Voir appendice B, tableau B.1.

correspondance personnelle des oblats de Marie Immaculée, de même que de divers documents officiels émis par la congrégation. Pour compléter notre analyse, nous avons également étudié la presse missionnaire catholique québécoise. Trois périodiques ont ainsi fait l'objet d'une analyse systématique, *Apostolat*, *Bulletin de l'Entraide missionnaire* et *Message de l'Union missionnaire du clergé*. Ces sources nous ont permis de dresser un portrait assez complet de la pensée et de l'action missionnaire québécoise au Chili entre 1948 et 1990 et de pouvoir ainsi mettre en relief l'évolution qui s'opère durant ces quatre décennies. Enfin, dans le but d'enrichir notre propos, nous avons également effectué des entrevues avec d'anciens missionnaires québécois ayant œuvré au Chili. Cette méthodologie nous a permis d'établir l'importance de la politisation des missionnaires québécois catholiques au Chili et le contexte sociopolitique dont elle est tributaire.

La démarche que nous avons privilégiée afin d'explicitier notre thèse a été d'ordre chronologique. Nous avons ainsi pu retracer, dans un premier temps, une évolution significative de la politisation du discours et de l'action missionnaire. En effet, notre étude nous permet de remarquer que les missionnaires québécois ont, pour la plupart, à leur arrivée au Chili, une conception assez orthodoxe de la nature de la mission. Ils soulignent généralement l'importance de cette dernière pour freiner la progression du communisme et du protestantisme dans la région, de même que pour l'élévation spirituelle du peuple chilien.

Vatican II apparaît par la suite comme un tournant majeur dans la poursuite de la mission. Le concile provoque une remise en question profonde de ses structures et appelle à une reformulation de la méthode indiquée pour pleinement remplir les objectifs de l'évangélisation. Le concile encourage ainsi une attention nouvelle chez les missionnaires pour l'aspect plus strictement social de la mission. En parallèle avec le discours religieux apparaissent dès lors un discours et une action sociopolitique qui positionne la figure du pauvre au cœur de la pensée missionnaire. L'intérêt des religieux pour la condition spirituelle de la population est alors jumelé à un souci de plus en plus marqué pour sa condition matérielle.

Cette étude a également montré qu'un deuxième tournant important survient dans l'histoire de la mission oblate du Chili avec l'élection en 1970 de Salvador Allende à la tête du premier gouvernement socialiste démocratiquement élu de l'Amérique latine. Le discours et l'action sociale basés sur l'orthodoxie religieuse sont alors progressivement délaissés par les missionnaires. Le discours est dorénavant axé sur les transformations politiques et sociales nécessaires à l'avancement du pays. L'action sociale, qui n'avait que peu évolué depuis l'arrivée au Chili des oblats de Marie Immaculée, connaît également un changement d'orientation important. L'œuvre religieuse traditionnelle est de moins en moins présente et s'affirme dans une forme moins orthodoxe, celle de l'évangélisation directe dans la communauté hors du cadre des paroisses. Les missionnaires québécois s'identifient aussi davantage avec la lutte du peuple chilien et s'impliquent activement dans différentes formes de manifestation de solidarité envers le monde ouvrier.

Cette politisation affirmée à la fois dans le discours et dans l'action missionnaire après l'arrivée au pouvoir de Salvador Allende provoque de nombreux bouleversements dans la communauté. Le nouveau discours ainsi élaboré est mal perçu par les autorités de la congrégation, à la fois au Canada et au Chili, et entraîne une division de plus en plus marquée chez les missionnaires oblats. S'il n'y a pas de véritable tentative de réprimer le discours politique à tendance socialiste chez les oblats, l'action sociale trop engagée est, quant à elle, dénoncée par la hiérarchie de la congrégation. La politisation s'articule alors selon trois tendances chez les oblats de Marie Immaculée en mission au Chili, soit la tendance conservatrice, la modérée et la radicale. C'est cette dernière option qui est identifiée par les missionnaires québécois comme la tendance dominante durant les années du gouvernement de l'Unité populaire.

Ce mémoire a également établi que, au moment où survient le coup d'État en septembre 1973, un nouveau tournant est emprunté par la communauté oblate du Chili. L'expulsion du pays des missionnaires engagés dans les sphères politique et sociale met un terme au processus de politisation qui s'était enclenché chez les oblats. Le coup d'État et la répression

amènent alors une nouvelle prudence dans le discours et l'action sociale des missionnaires catholiques québécois au Chili. L'élément religieux est resitué au cœur de l'œuvre missionnaire, en parallèle toutefois avec un discours social qui demeure et qui pose toujours la figure du pauvre au centre de ses priorités.

L'action sociale politiquement engagée disparaît néanmoins sous la dictature du général Pinochet. On assiste alors dans l'action missionnaire à un retour des œuvres destinées à améliorer la condition spirituelle de la population avant sa condition matérielle. La prise en charge de nouvelles paroisses, l'administration des sacrements et l'évangélisation au sein des communautés ecclésiales de base sont alors les fondements de l'action missionnaire.

Cette étude a également souligné la diffusion du discours des missionnaires oblats expulsés suite au coup d'État dans la société québécoise. Cet élément nous permet de constater les différences d'interprétation entre ces derniers et les missionnaires demeurés au Chili. La division dans la communauté, qui était apparue suite à l'élection d'Allende, est ainsi confirmée après le coup d'État. De retour au Québec, les missionnaires expulsés s'impliquent dans différentes œuvres à caractère social en faveur du Chili et des réfugiés. Le discours de ces derniers, une fois de retour au Canada, est généralement mal reçu par le clergé québécois qui réproouve l'engagement politique des religieux.

La transition vers la démocratie, qui débute au Chili durant l'année 1983, fait par la suite ressurgir une certaine politisation dans le discours missionnaire, mais celle-ci n'est plus aussi marquée que durant la période du gouvernement de l'Unité populaire. En effet, si la transition vers la démocratie au Chili ouvre un nouvel espace dans le discours missionnaire pour la critique politique, celle-ci demeure toutefois prudente, se bornant à dénoncer le prolongement de la dictature sans toutefois remettre en question la pertinence du coup d'État en 1973.

Notre recherche a de plus démontré que l'action sociale missionnaire québécoise durant la transition vers la démocratie est calquée sur celle de l'épiscopat chilien et vise à soulager les victimes de la dictature sans toutefois réellement remettre en question l'ordre établi. L'action missionnaire demeure ainsi largement la même durant la période de la transition vers la démocratie. Ce sont alors les œuvres de nature strictement religieuse qui prédominent. Quand le travail social est envisagé, notamment au sein du *Vicariat pour la solidarité*, les missionnaires insistent sur le caractère profondément évangélique de ce type d'apostolat en faveur des défavorisés.

Ce mémoire a également mis en valeur le nouveau discours élaboré dans la presse missionnaire québécoise vers la fin des années 1970 et au début des années 1980. Il nous a permis de constater un nouvel intérêt pour les thèmes du socialisme, de la théologie de la libération et de l'engagement politique des prêtres. On assiste alors à un renversement de la tendance qui prédominait entre 1970 et 1973 puisque les missionnaires au Québec sont davantage disposés à aborder ces thématiques alors qu'elles sont ignorées au Chili depuis le coup d'État.

Notre étude a confirmé une évolution significative de la politisation du discours et de l'action sociale des missionnaires québécois catholiques au Chili entre 1948 et 1990. Cette évolution se fait en parallèle avec celle du contexte sociopolitique chilien et n'est pas toujours ascendante puisqu'elle est freinée au moment de la dictature. Nous avons également démontré que la politisation du discours et de l'action sociale a parfois été radicale, mais qu'elle n'a cependant jamais fait l'unanimité dans la congrégation.

Si notre recherche a apporté de nouveaux éléments dans l'étude de l'œuvre missionnaire catholique québécoise en Amérique latine, de nombreux points restent toutefois à éclaircir. D'abord, il serait pertinent de chercher à comparer la politisation des missionnaires en Amérique latine dans les années 1970 avec celles des religieux québécois. Le Québec

connaît, comme le Chili à l'époque, une série de bouleversements sociaux et politiques qui remettent en question l'ordre établi, même s'ils sont à moindre échelle. Dès lors, peut-on croire que le même type de politisation apparaît chez les religieux québécois comme chez les missionnaires du Chili?

Nous avons abordé brièvement la question de l'action missionnaire dans la société québécoise lors du retour au pays des religieux, mais cet élément mériterait également de plus amples précisions. Il serait souhaitable de retracer les domaines d'activité qui ont attiré les missionnaires du Chili une fois de retour au Québec afin de mesurer l'impact de l'expérience de la mission chez les religieux. Sont-ils généralement demeurés dans les ordres, et si oui ont-ils cherché à modifier les structures de l'évangélisation au Québec comme ils l'avaient fait au Chili?

Enfin, il serait intéressant de chercher à connaître le rôle des congrégations féminines québécoises dans le cadre des missions religieuses en Amérique latine. Faute de sources, nous avons évacué cet aspect de la recherche, mais c'est un élément qu'il serait souhaitable d'aborder dans une étude ultérieure. Les religieuses, ayant connu une éducation différente et entretenant une vision distincte de la société, ont-elles réagi différemment face aux bouleversements sociopolitiques que le Chili et l'Amérique latine en général ont vécus durant les quatre décennies que nous avons analysées? Une telle étude pourrait par ailleurs mettre en relief les différentes caractéristiques internes, sexe, âge, éducation, et classe sociale, qui ont modelé le discours et l'action missionnaire.

Malgré ces pistes de recherche qui demeurent à explorer, notre étude a contribué à améliorer l'état des connaissances, d'un point de vue historique et non religieux, sur l'œuvre des missionnaires catholiques québécois en Amérique latine. Nous avons démontré que la politisation des missionnaires est indéniable et qu'elle est largement tributaire du contexte sociopolitique du pays d'accueil. Ce mémoire nous permet ainsi d'apporter à la

compréhension de l'œuvre missionnaire québécoise, souvent ignorée par l'historiographie, mais qui est indissociable du catholicisme mondial depuis Vatican II.

APPENDICE A

QUESTIONNAIRE

Identification

1. À quel ordre religieux apparteniez-vous lors de votre séjour au Chili?
2. Durant quelles années vous êtes-vous trouvé au Chili?
3. Dans quelle région du Chili avez-vous œuvré?
4. Que saviez-vous du Chili avant de partir?

Avant le départ

5. a) Quelles sont les raisons, sur le plan de la communauté, qui vous ont poussé à quitter le Canada pour le Chili? Quels étaient les objectifs de départ de votre mission?
b) Sur le plan personnel, pourquoi avez-vous choisi l'action missionnaire?
c) Aviez-vous le choix de la mission? Si oui, pourquoi avoir choisi le Chili?
6. Quel type de préparation avez-vous reçu avant votre départ en mission?
7. a) Est-ce que le concile Vatican II a changé votre vision du catholicisme ou encore votre manière de vivre votre foi?
b) Croyez-vous que Vatican II a permis ou suscité une nouvelle sorte d'engagement religieux?
8. D'un point de départ religieux, la mission s'est-elle fixée au fil du temps des objectifs plus sociaux?

La mission

9. Sur place, quels sont les projets auxquels vous avez participé?

10. Quels étaient selon vous les plus grands défis auxquels faisait face l'Église dans la région?
11. Quelle sorte d'accueil les populations locales ont-elles réservé à votre mission?
12. De façon concrète, quelles sont les actions qui ont été accomplies durant votre mission au Chili?
13. Quelle impression avez-vous eue du gouvernement de la Démocratie chrétienne au pouvoir entre 1964 et 1970?
14. Croyez-vous que la démocratie chrétienne a participé à améliorer les conditions sociales de la population?
15. Comment qualifieriez-vous le rapport que ce gouvernement entretenait avec les catholiques?

L'Unité populaire

16. Comment vos supérieurs ont-ils accueilli l'élection de Salvador Allende en 1970?
17. Est-ce que le sort de la mission ou encore de l'Église catholique était considéré comme incertain après la prise du pouvoir par l'Unité populaire?
18. Sous le gouvernement de l'Unité populaire, est-ce que vous avez senti que votre action au Chili était restreinte? Si oui, de quelle nature ont été ces restrictions?
19. a) Aviez-vous des rapports avec le clergé et l'épiscopat chilien? Si oui, de quelle nature étaient-ils?
b) Diriez-vous que ces rapports ont évolué entre votre arrivée et votre départ du Chili?
20. Avez-vous entendu parler du groupe *Cristianos por el socialismo* lorsque vous étiez au Chili? Avez-vous eu des contacts avec eux?

La dictature

21. Suite au coup d'État, avez-vous cru que la dictature serait un évènement positif pour la poursuite de la mission?
22. En tant que prêtre étranger, avez-vous senti que vous représentiez une menace pour la dictature? Vous êtes-vous senti menacé?
23. Quel impact la répression militaire a-t-elle eu sur la mission dans laquelle vous œuvriez?

Bilan

24. Diriez-vous que votre perception de votre mission a évolué durant votre séjour au Chili?
Si oui, de quelle(s) façon(s)?
25. Croyez-vous que votre expérience au Chili a contribué à transformer votre vision de l'Église et du catholicisme?
26. Est-ce l'expérience chilienne vous a influencé dans vos activités après votre retour au Québec?

APPENDICE B

TABLEAUX

Tableau B.1

Présence catholique canadienne au Chili en 1967

	Pères	Frères	Religieuses	Laïcs
P.M.E. du Québec : 1962	18			
Oblats : 1948	66	10		
Capucins: 1961	1			
Frères du Sacré-Cœur : 1945		29		
Bon Pasteur de Mtl: 1964			3	
Congrégation Notre-Dame: 1964			7	
Miss. de l'imm.-Conc.: 1964			9	
N.-D. du B.C. (Chic.): 1964			9	
Ste-Anne: 1904			8	
MaryKnoll			1	1
Francis. Miss. de Marie : 1904			2	
Oblates: 1954			9	1

Source : *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIX, no 2 (mars-juin 1967), p. 79.

Tableau B.2

Nombre d'habitants par prêtre en Amérique latine*

	1949	1959	1969
Chili	2 794	3 064	3 443
Uruguay	3 606	4 086	4 354
Colombie	3 783	3 684	4 263
Équateur	3 915	3 261	3 845
Argentine	4 584	4 552	4 722
Venezuela	5 145	5 014	5 852
Mexique	5 183	4 985	5 947
Panama	5 417	4 768	5 128
Pérou	5 956	5 783	5 500
Paraguay	6 318	5 555	4 594
Bolivie	6 331	5 314	5 419
Brésil	6 802	6 166	7 764
Cuba	7 832	8 770	38 003
Nicaragua	7 844	4 968	5 992
Costa Rica	7 937	4 400	4 347
Haïti	8 874	7 644	11 005
El Salvador	9 269	7 785	8 222
Honduras	9 471	10 236	8 942
Rép. Dominicaine	13 470	9 346	8 495
Guatemala	25 667	10 612	7 951

Source : Chevalier, François, «Chapitre X: Religion», *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 481.

*Inclut le clergé régulier et séculier.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Archives des oblats de Marie Immaculée, Fonds 4J2/56 à 4J2/71- (Chili, correspondances et documentation 1948-1990).

BABIN, Jacques, «Dom Helder Camara et la violence des pacifiques», *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. XVI, no 2 (juin 1975), p. 224-231.

BOULANGER, Guy, o.m.i., «Le missionnaire, un éveilleur de communautés chrétiennes», *Apostolat*, vol. 40, no 1 (janvier-février 1969), p. 17.

Bulletin de l'Entraide missionnaire, «Au Chili, de nouveaux agirs chrétiens», vol. XXVII, no 1 (mars 1985), p. 7.

Bulletin de l'Entraide missionnaire, «En bref à travers le monde, Chili», vol. XII, no 3 (oct. 1980), p. 157.

Bulletin Pro Mundi Vita, «L'Église au Chili», no 49, 1974, 36 p.

CHARTRAND, Paul-Émile, o.m.i., «Défendre la vie en Amérique du Sud», *Apostolat*, vol. 55, no 5 (sept. 1985), p. 14.

CHRISTIANS FOR SOCIALISM, *Social Scientist*, vol. 4, no 2 (sept. 1975), p. 48-55.

DIONNE, Gérard, «Pour une meilleure répartition des biens de ce monde», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIX, no 7 (juillet-septembre 1968), p. 305.

ERRÁZURIZ-LARRAÍN, Manuel, «L'Amérique latine», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XV, no 6 (avril-juin 1960), p. 202.

FORTIN, Oscar, o.m.i., «Le socialisme est-il viable?», *Apostolat*, vol. 43, no 2 (mars-avril 1972), p. 21.

GAUTHIER, Marcel, o.m.i., «Nos missionnaires nous écrivent», *Apostolat*, vol. 55, no 2 (mars-avril 1985), p. 20.

GOULET, Lionel, o.m.i., *Réflexions sur l'histoire économique, sociale, politique et religieuse du Chili depuis les années 1930 à nos jours*, Texte non publié, 1989, 28 p.

- JUERGENS, Sylvestre, s.m., «L'Amérique latine», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XIV, no 5 (avril-juin 1958), p. 281.
- LABRIE, Napoléon-Alexandre, «Le Concile et les missions», *Message de l'Union missionnaire du clergé*, vol. XVIII, no 2 (avril-juin 1963), p. 53.
- LÉVESQUE, Karl, «L'Église dans la société nationale et internationale», *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. XX, no 2 (mai 1979), p. 79-88.
- NORMAND, Philippe, o.m.i., «Deux ans de négociation», *Apostolat*, vol. 49, no 2 (mars-avril 1978), p. 10.
- PELLETIER-BAILLARGEON, Hélène, «Des choses pertinentes pour le Québec: une entrevue avec Jean Ménard du comité Québec-Chili», *Maintenant*, vol. 130 (novembre 1973), p. 12-15.
- VEILLETTE, Maurice, o.m.i., «Priorités missionnaires des oblats du Chili», *Apostolat*, vol. 55, no 5 (sept. 1985), p. 4.

Ouvrages de référence

- CHEVALIER, François, *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 723 p.
- HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme québécois. Tome 2. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 422 p.
- MEYER, Jean, *Les chrétiens d'Amérique latine. XIXe et XXe siècles*, Paris, Desclée, 1991, 331 p.

Méthodologie

- BRUNO, Jean et al., *L'histoire orale*, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1978, 95 p.
- DESCAMPS, Florence, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001, 864 p.

Études

- AGUILAR, Mario, *A Social History of the Catholic Church in Chile. Vol.I. The First Period of the Pinochet Government 1973-1980*, New-York, Edwin Mellen Press, 2004, 234 p.
- ANTOINE, Charles, *Guerre froide et Église en Amérique latine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, 354 p.
- BARROS, Robert, «Personalización y controles institucionales : Pinochet, la junta militar y la constitución de 1980», *Desarrollo Económico*, vol. 41, no 161 (apr.-jun. 2001), p. 17-35.
- BASTIEN, Ovide, *Chili, le coup divin*, Montréal, Éditions du jour, 1974, 254 p.
- BAUM, Gregory, «Politisés Chrétiens: A Christian-Marxist Network in Québec, 1974-1982», *Studies in Political Economy*, vol. 32, (summer 1990), p. 7-28.
- BEHRENS, Susan Fitzpatrick, «From Symbols of the Sacred to Symbols of Subversion to Simply Obscure: Maryknoll Religious Women in Guatemala, 1953-1967», *The Americas*, vol. 61, no 2 (october 2004), p. 189-216.
- CARRIER, Yves, *Lettres du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de Mgr Gérard Cambon*, Paris, Academia-Bruylant, 2008, 372 p.
- CHONCHOL, Jacques, «L'expérience du gouvernement d'Allende», dans *Le Chili de 1970 à 1990. De l'Unité populaire à l'après-Pinochet*, sous la dir. de José del Pozo et André Jacob, Montréal, VLB éditeurs, 1994, p. 15-30.
- COMPAGNON, Oliver, «Jacques Maritain et la naissance de la Démocratie chrétienne sud-américaine: le modèle malgré lui», dans *L'Amérique latine et les modèles européens*, sous la dir. d'Annick Lempérière, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 505-530.
- CONDAMINES, Carlos, *L'Église catholique au Chili : complicité ou résistance?*, Paris, L'Harmattan, 1977, 274 p.
- CONSTABLE, Pamela et Arturo VALENZUELA, *A Nation of Enemies: Chile under Pinochet*, New-York, W.W. Norton, 1991, 367 p.
- CORVALÁN, Luís, *El gobierno de Salvador Allende*, Santiago [Chili], LOM Ediciones, 2003, 359 p.
- DEL POZO, José, *Le Chili contemporain, quelle démocratie?*, Québec, Nota Bene, 2000, 259 p.
- DEL POZO, José, *Les Chiliens au Québec. Immigrants et réfugiés, de 1955 à nos jours*, Montréal, Boréal, 2009, 409 p.

- DUSSEL, Enrique D., *Histoire et théologie de la libération: perspective latino-américaine*, Paris, Éditions ouvrières, 1974, 183 p.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, David, «Oral history of the Chilean Movement "Christians for Socialism", 1971-73», *Journal of Contemporary History*, vol. 34, no 2 (apr. 1999), p. 283-294.
- FLEET, Michael, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1985, 274 p.
- FRANCOU, François, *Le Chili, le socialisme et l'Église*, Paris, France-Empire, 1976, 268 p.
- GROULX, Lionel, «Amérique latine», *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, p. 331-463
- LÖWY, Michael, «Marxism and Christianity in Latin America», *Latin American Perspectives*, vol. 20, no 4 (autumn 1993), p. 28-42.
- MARQUIS, Dominique, *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal, Leméac, 2004, 217 p.
- MUTCHLER, David E., *The Church as a Political Factor in Latin America: with Particular References to Columbia and Chile*, New-York, Praeger, 1971, 460 p.
- OGELSBY, J. C. M., *Gringos from Far North: Essays on the History of Canadian-Latin American Relations, 1866-1968*, Toronto, McMillan of Canada, 1976, 346 p.
- PATINO, Bruno, *Pinochet s'en va. La transition démocratique au Chili (1988-1994)*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2000, 353 p.
- POBLETE, Renato, «From Medellin to Puebla: Notes for Reflection», *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 21, no 1 (feb. 1979), p. 31-44.
- POUPARD, Paul, *Découvrir le concile Vatican II*, Paris, Salvator, 2004, 173 p.
- POZO, Hernán, «L'opposition à la dictature, l'élection de Patricio Aylwin et la première année de son gouvernement», dans *Le Chili de 1970 à 1990. De l'Unité populaire à l'après-Pinochet*, sous la dir. de José del Pozo et André Jacob, Montréal, VLB éditeurs, 1994, p. 169-200.
- SIGMUND, Paul E., «Revolution, Counterrevolution and the Catholic Church in Chile», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483 (jan. 1986), p. 25-35.
- SMITH, Brian H., *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 352 p.
- TIRONI, Eugenio, *Pinochet : la dictature néo-libérale*, Paris, L'Harmattan, 1987, 126 p.

- VAILLANCOURT, Jean-Guy, «Les groupes sociopolitiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain» dans *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, sous la dir. de Jean-Paul Rouleau et Jacques Zylberber, Québec, Presses de l'Université Laval, 1984, p. 261-282.
- WAYLAND-SMITH, Gilles, *The Christian Democratic Party in Chile. A Study of Political Organization and Activity with Primary Emphasis on the Local Level*, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1969, pagination multiple.